فهرست الجلد الاول من التلويح والتوضيح

« تم فهرست الجلد الاول »

﴿ المجلد الاول من كتاب التلويح ﴾

﴿ الحاج احمد والحاج مصطفى درويش وشركاسى ﴾

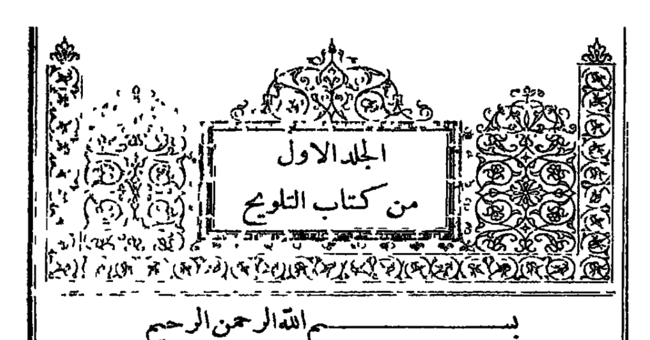
﴿ صحافيهٔ عثمانيه شركتى ﴾

شركتمزك بدايت تشكلندنبرو كتب ورسائل عربيه وتركيه غايت مصحح واهون فيئاتله نشر اولنديغى كبى لله الحمد اشبو بيك اوچيوز اون سنه‌سى دخى { كتاب التلويح } نام كتابك تصحيحنه اهتمام ايله طبعنه موفق اولنوب يوك ديپو زيتوسى حكاكلر ارقه زقاغنده «١٦» نومرولى مغازه اولوب شعبه‌لرندن برنجى شعبه‌سى حكاكلرده «٣» وايكنجى شعبه‌سى ازميرده كاغدجيلر ايچنده بكارلى زاده حافظ احمد طلعت افنديك «١٦» نومرولى دكاننده واوچنجى شعبه‌سى قونيه‌ده صوفى زاده محمد رضا افنديك دكاننده ودردنجى شعبه‌سى طربزونده سپاهى بازارنده كائن صحاف موسى افنديك دكاننده وبشنجى شعبه‌سى ارضرومده كليساقپوسنده ملا داودزاده شمس الدين افنديك وكورجى قپوسنده شيخ افندى يكنى سليمان رفقى افنديك دكاننده والتنجى شعبه‌سى بارطينده احسانيه جاده‌سنده قره قاش زاده ابراهيم رحمى افنديك دكاننده كمرك ومصارفات نقليه‌سى ضم ايله استانبول فيئاتنه صاتلمقده اولديغى كبى سلانيكده استانبول چارشوسنده مصطفى صدقى افنديك دكاننده دخى صاتلمقده‌در

معارف نظارت جليله‌سنك رخصتيله

مكتب صنايع مطبعه‌سنده طبع اولنمشدر

١٣١٠



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء * ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء * حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء * كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء * اوقد من مشكات السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا * واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا * حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا * ورأيت الناس يدخلون فى دين الله افواجا * والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا * وجعله لواضح الحجة سلطانا ونصيرا * محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا * وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا * ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان * واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة والبيان * واغتنم فى شريف سماحة كرامة الاستصحاب والاستحسان * من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان * (وبعد) فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول * النافع فى الوصول الى مدارك المحصول * اجل ما يتنسم فى احكام احكام الشرع قبول القبول * واعز ما يتخذ لاغلاء اعلام الحق عقول العقول * وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول

(والمنقول)

والمقول ❊ ومنقح اغصان الفروع والاصول ❊ صدر الشريعة والاسلام ❊ اعلى الله درجته فى دار السلام ❊ كتاب شامل بخلاصة كل مبسوط واف ❊ ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف ❊ وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط ❊ وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط ❊ فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها ❊وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها ❊ نعم قد سلك منهاجا بديعا فى كشف اسرار التحقيق ❊ واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق ❊ مع شريف زيادات مامسها ايدى الافكار ❊ولطيف نكات مافتق بها رتق آذانهم اولو الابصار ❊ ولهذا طار كالامطار فى الاقطار ❊ وصار كالامثال فى الامصار ❊ ونال فى الآفاق حظا من الاشتهار ❊ ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار ❊ ولقد صادفت بخارى بما وراء النهر ❊ لكثير من فضلاء الدهر ❊افئدة تهوى اليه ❊واكبادا هائمة عليه ❊ وعقولا جاثية بين يديه ❊ ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين فى كشف استاره بالحواشي والاطراف ❊قانعين فى بحار اسراره عن اللآلى بالاصداف ❊ لاتحل انامل الانظار عقد معضلاته ❊ ولا يفتح بنان البيان ابواب مغلقاته ❊فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة ❊وخرائده فى خيام الاستار مقصورة ❊ ترى حواليها هما مستشرفة الاعناق ❊ودون الوصول اليها اعينا ساهرة الاحداق ❊ فامرت بلسان الالهام ❊ لاكوهم من الاوهام ❊ان اخوض فى لجج فوائده ❊واغوص على غرر فرائده ❊ وانشر مطويات رموزه ❊ واظهر مخفيات كنوزه ❊ واسهل مسالك شعابه ❊ وازيل شوارد صعابه ❊ بحيث يصير المتن مشروحا ❊ ويزيد الشرح بيانا ووضوحا ❊ فطفقت اقتحم موارد السهر فى ظلم الدياجر ❊ واحتمل مكابد الفكر فى ظماء الهواجر ❊ راكبا كل صعب وذلول ❊ لاقتناص شوارد الاصول ❊ ونازفا غلالة الجد فى الوصول ❊الى مقاصد الابواب والفصول ❊ حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب ❊ واماطت عن

﴿ كتاب التوضيح ﴾
بسم الله الرحمن الرحيم
حامدا لله تعالى اولا وثانيا

وجوه خرائده قناع الارتياب * ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح * فى كشف حقايق التنقيح * مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده * وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده * مع تنقيح لما آثر فيه المص بسط الكلام * وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام * فى ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان * وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان * وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان * وتقسيمات يطرب عند سماعها السكلان معولا فى متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة * ومعرجا فى عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة * وسيحمد الغايص فى بحار التحقيق * الفايض عليه انوار التوفيق * ما اودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع من حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين * ولا يستأهل للاطلاع على دقايقه الا البارع فى اصول المذهبين * مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل * واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل * والله عز سبحانه ولى الاعانة والتأييد * والملى بافاضة الاصابة والتسديد * وهو حسبى ونعم الوكيل (قوله حامدا لله تعالى) حال من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد فى الحديث كل امر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما فى النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة

الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد
بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة
وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا
بجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا
الكتاب الثاني ان نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء
اولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة
بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد
وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السباء الى الايجاد وفي الملائكة
الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى
والآخرة على معنى انه يستحق بالحمد في الدنيا على مايعرف بالجهة
من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على مايشاهد
من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لاعين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى واخر دعويهم
ان الحمدلله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء

ولعنان الثناء اليه ثانيا

والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى (قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا)
اي صارفا عطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب
اليه في كل مايصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال
اشارة الى انواع العبادات فان نعمة الله تعالى يستوجب الشكر
بالقلب واللسان والجوارح والحمد لايكون الا باللسان وفيه اشارة
الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق
ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى
وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال
المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لاتقارن
الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى
متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا
من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك
بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا

وعلى افضل رسله محمد وآله
مصليا وفى حلبة الصلوات
مجليا ومصليا * وبعد *
فان العبد المتوسل الى الله
تعالى باقوى الذريعة عبيد
الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده
وانجح جده يقول لما
وفقنى الله بتأليف تنقيح
الاصول اردت ان
اشرح مشكلاته وافتح
مغلقاته معرضا عن شرح
المواضع التى من لم يحلها
بغير اطناب لا يحل له النظر
فى ذلك الكتاب واعلم انى
لما سودت كتاب التنقيح
وسارع بعض الاصحاب
الى انتساخه ومباحثته
وانتشر النسخ فى بعض
الاطراف ثم بعد ذلك وقع
فيه قليل من التغييرات
وشئ من المحو والاثبات
فكتبت فى هذا الشرح
عبارة المتن على النمط
الذى تقرر لتغير النسخ
المكتوبة قبل ذلك
التغييرات الى هذا النمط
ثم لما تيسر اتمامه وفض
بالاختتام ختامه مشتملا
على تعريفات وحجج

ثانيا بمعنى ناويا للحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى افضل رسله) مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار السلام وذلك بتوسط النبى عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفى ترك التصريح باسم النبى عليه السلام على ما فى النسخ المقررة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل عليه السلام امر جلى لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلى هو السابق من افراس السباق والمصلى هو الذى يتلوه لان رأسه عند صلوته ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلى الى الصلوة على النبى وبالمصلى الى الصلوة على الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما فى قراين الحمد والصلوة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما فى الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القراين الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فى اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاول وايل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم يصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه فى الاول اول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه ايهام اذ الجد البخت واب الاب (قوله وفقنى الله) التوفيق جعل الاسباب متوافقة وتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى (قوله وفض) من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى

مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقنى على مثاله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذا الامد هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤل ان يعصم عن الخطاء والخلل كلاما وعن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلام الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره فى الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لايكون فى الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل منقر

يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لايطلع على مخزوناته ويحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أى مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود (قوله وترتيب انيق) أى حسن معجب يريد به بعض ماتصرف فيه من التقديم والتأخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقنى الى مثاله سبقت العالمين الى المعالى (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعائد محذوف أى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت لما الثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ماذكر بعد لما لتسمية هذا الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح (قوله اليه يصعد) افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لايفتقر الى التصريح بذكره ولايذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمع نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولايلتفت الى ماسواه لايقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة

لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال
اويكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزأ من الكتاب وعلى
كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب الصعود
الحركة الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا
ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس
وواحده بالتاء واللفظ مفرد الاانه تسمى كثيرا ماجمعا نظرا الى المعنى
الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير
والتأنيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسة
ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اى متأكلة
الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لايستعمل فى الواحد البتة حتى
توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الاان الكلم
الطيب بتذكير الوصف يدل على ماذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية
الجمع فلاينبغى ان يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب
ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا خرازة لايخفى والصواب
وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلم بيانا له على
ماقال النبى عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن
فاذالم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف
المستغرق لماسيجيئ من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولانه
التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى
الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة اوغيرها بالثناء والتعظيم باللسان
والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا اوعملا اواعتقادا
فلاختصاص الحمد باللسان كان بيانه الكلم بها انسب والمشارع جمع
مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ماشرع الله
تعالى لعباده من الدين اى اظهر وبين حاصله الطريقة المعهودة
الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية
بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى

من محامد لاصولها من
مشارع الشرع ماء
ولفروعها من قبول
القبول نماء القبول الاول
ريح الصبا

ذلال الرحمة والرضوان وبهذ الطريق ثبت لقبول العبادة الذى هومهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التى بهاروح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهوى ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا يحيى به الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بماذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ماصرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل مايشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لاثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفى الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار النص الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار

على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المبانى وفروعها رقيقة الحواشى اى لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعانى بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات

(قوله على ان جعل) تعليق للحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه ودلالة على جلال قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانى الاصول ماتبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لايصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد ومايتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله بنى على اربعة اركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يأمن غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام الجزئية تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هى اركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يااولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على

مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التى اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها (والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى

ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولا خفاء فى تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ماهو غاية فى الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لايصل اليه غير رب القصر وعلى ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو فى غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجئ تفسيرها (قوله مقصورات) اى محبوسات حعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لايرجى بدوه وظهوره اصلا على ماهو المذهب من ان المتشابه لايعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ماهو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة اذا جزبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى (قوله اودعها فيها) اى اودع الله الاسرار فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا اوتضمينا بمعنى الادراج والوضع (قوله منصة) بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشئ رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ما داما فى اعراسهما يجمع المؤنث على عرايس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع خرازة لان المعانى التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست نتايج افكار

وفصل خطابه) اى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه مارفع إعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التى يعلم القايس بها الحكم فى المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء

القايسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة فى الفروع فبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيه الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها (وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذرايعة عبيدالله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه (اى مقبلين عليها من اكب على وجهه اى سقط عليه فان من اقبل على الشئ غاية الاقبال فكأنه اكب عليه (للشيخ الامام مقتدى الأئمة العظام فخر الاسلام على البزدوى بواه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه فى صخور عباراته ومرموز غوامض نكته فى دقايق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين

المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكأنه اراد ان المجتهدين يتأملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هى نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه اى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل) اوخطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به لأيلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل اوالمفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذا السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبنى عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام (قوله مارفع) اى ما دام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لايوضع ومنصوب لا يخفض (قوله جليل الشان) اى عظيم الامر باهر البرهان اى غالب الحجة وقيقهار كوز اى مدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين اوالحاجب تعدى بالى فاصلى الكلام مرمور الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسنداليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فار فيها يعنى قد اومى الى النكت الخفية اللطيفة فى اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ماتفرق من اغصانه

هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا (اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) اى طلبت (تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة و تدقيقات غامضة منيعة يخلو الكتب عنها سالكافيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز) اختار فى الاعجاز العروة وفى السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار فى العروة لفظ الواحد وفى الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر فى الكلام فهو دون الاعجاز

ولم يكن فى لبه وتنظيم الدرر فى السلك جمعها كما ينبغى مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بان فى اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس يبنى على قواعد المعقول بان يراعى فى التعريفات والحجج شرا يطها المذكورة فى علم الميزان وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ (قوله موردا فيه) اى فى ذلك المنقح الموصوف يعنى كتابه وكذا الضماير التى يأتى بعد ذلك (قوله الاعجاز) فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ماعداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا فى جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه القريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ماهو الرأى الصحيح فباعتبار انه يشترط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ماعداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثواب ماعلى اطرافه وعروة الكوز كابنه الذى تؤخذ عند أخذه وهى اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذى هو اوثق من السحر وفى الصحاح السحر الاخذة وكل مالطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته فى تلطف الكلام وتأدية المعانى بالعبارات اللايقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ماعداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف فى الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن

وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع) (وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤل ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم

الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فامعنى قوله ابلغ من جميع ماعداه والثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة ومايقرب منه من المراتب العلية التى لايمكن البشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ماذكر فى المفتاح ونهاية الاعجاز وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى اوعلى بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الافى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ماعداه انه ابلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدارا حتى لايمكن الاتيان بمثله للغير وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى اوفيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لايمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه (قوله اصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه امامن مقاصد الفن اولا الثانى المقدمة والاول اماان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول اوعن الاحكام وهو القسم الثانى اذلا يبحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلثة ابواب فى الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة لجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذى به تميز عند الطالب وموضوعه الذى به يمتاز فى نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذى اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال اوقال عن لسانه اصول الفقه ماهى ثم اخذ فى تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ فى

(اصول الفقه) اى هذا اصول الفقه او اصول الفقه ماهى فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص

التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبدالله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال ثم الان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح اوذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح

(قوله اما تعريفها) باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصورى الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم

اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال (الاصل ما يبتنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتيب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج اليه لايطرد) وقد عرفه الامام في المحصول بهذا

ومبناه الادلة وبهذا يندفع مايقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى قطعا قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ماهو المعتبر فى العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل فى العقلى بتفسيره والحق ان ترتيب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وماشبه ذلك ابتناء عقلى (قوله واعلم ان التعريف اما حقيقى) الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن الاعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اى ثابتة فى نفس الامر ولابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ماهو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لاينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون معقله نفس حقيقة ذلك الشئ او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى

واعلم ان التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هى اجزؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين ان هذا الاسم لاى شئ وضع

يفيد تصوير الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وماتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ماوضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل مايبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لايكون الا اسميا اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قديكون اسميا وقديكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقة قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخيرة عن ماالتى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقدتوخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ماالتى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قديكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحيقة وقديكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قديتحد التعريف الاسمى والحقيقى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث فى مباد الهندسة بشكل يحيطه ثلاثة اضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا (قوله وشرط لكلا التعريفين) اى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ماصدق عليه الحد مطردا كليا اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية

(وشرط لكلا التعريفين الطرد) اى كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اى كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان انه حيوان ماش لايطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لاينعكس

بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولاعكس اى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اى كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفى فقسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا عما ليس بمحدود على ماليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها (قوله ولاشك ان تعريف الاصل اسمى) لانه تبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه اواحتياج الغير اليه وهذا لادخل له في بيان فساد التعريف اداعدم الاطراد مفسدله اسميا كان اوغيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذلايصدق ان كل محتاج اليه اصل لان مايحتاج اليه الشئ اما داخل فيه اوخارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثانى ان كان مامنه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان مالاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والافهو الشرط كالآت النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه لايطلق لفظ الاصل لغة الاعلى واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولايصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا ومانعا وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما الاسمى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لايفيد الامتياز الاعن بعض ماعدا المحدود وان

(ولاشك ان تعريف الاصل تعريف اسمى) اى بيان ان لفظ الاصل لاى شئ وضع فالتعريف الذى ذكر في المحصول لايطرد (لانه) اى الاصل (لايطلق على الفاعل) اى العلة الفاعلية (والصورة) اى العلة الصورية (الغائية) اى العلة الغائية (والشروط) كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجة اليها والمحدود لايصدق عليها لان شيئا من هذه اشياء لاتسمى اصلا فلايصح هذا التعريف الاسمى

والفقه معرفة النفس مالها وماعليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد شمول هذا التعريف مقول عن ابى حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله مالها وماعليها يمكن ان يراد به ماينتفع به النفس ومايتضرر به فى الآخرة ﴿ ١٩ ﴾ كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد

الغرض من تفسير الشئ قد يكون تميزه عن شئ معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التميز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثانى بالمحتاج وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولامعنى للابتناء الا ذلك وثالثها ان كلامه فى باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولاعقليا بتفسير المص وهو ترتب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمضاف تعريفين مقولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وماعليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد به النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة له وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب فى قوله مالها وماعليها الى مايقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروى احترازا عما ينتفع به النفس او تتضرر فى الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع اقسام مايأتى به المكلف واثنان لايشملها كلها والاقسام اثنى عشر لان

بهما الثواب والعقاب فاعلم ان مايأتى به المكلف اما واجب اومندوب اومباح اومكروه كراهة تنزيه اومكروه كراهة تحريم اوحرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقى لايثاب ولايعاقب عليه فلايدخل فى شئ من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثانى اى مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اى مما لايعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لايثاب عليها ويمكن ان يراد بمالها وماعليها مايجوز لها ومايجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقى فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بمالها وماعليها

بين القسمين واسطة اولى ثم مالها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وماعليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك ومعرفة مالها وماعليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان اردت مايشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابوحنيفة انما لم يزد هذا القيد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه

مايأتى به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعى حرام وبدليل ظنى مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رح وهو المناسب ههنا لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لايصح على رأيهما وهو ان مايكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لايعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب مايشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب مايشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اى ايقاع على ماهو المعنى المصدرى وترك اى عدم فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلوة والحالة التى تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قدتطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذلو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لايخفى ان المراد ان عدم

(الاتيان) .

الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه و لا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفى التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع فى ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه والثانى ان المراد بالجواز فى الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل الوجوب وفى الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب يجوز لها لان ماسوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها فى الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع ان ليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه اشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما

له اى فى الرابع من المعنى ١٢

٧ على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمى الكلام فقها اكبر

لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن فى التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف اصحاب الشافعى رح الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم اوغيره والحكم اما مأخوذ من الشرع اولا والمأخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعمل اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلى الذى نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث اومن الحس كالعلم بان النار محرقة اومن الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية (قوله يمكن ان يراد بالحكم) الحكم يطلق فى العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب والسلب وفى اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفى اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمرادههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثانى ايضا ليس بمراد والالكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور الى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وفوايد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف فى تبيين فوايد القيود وتعسف

(فى تقدير)

قوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق آه فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التى ليست باحكام عن الحداى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثانى فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعى اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعى اى خطاب الله تعالى بما لايتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام ونحوهما مما لايتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

في تقدير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي مايتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ماهو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ماهو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى اوشريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لايقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لاوجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرع) اى المتوقف على الشرع اما نظرى لايتعلق بكيفية عمل واما عملى يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثانى لوكان الحكم المصطلح شاملا للنظرى وفيه كلام سيجئ (قوله اى العلم الحاصل) قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وح لايخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه على انه اذ اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لايحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه

ثم الشرعى اما نظرى واما عملى فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال

الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى او بعدم وجوبه لوجود النافى ليس من الفقه (قوله ولاشك انه مكرر) ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قديكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقديكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لايسمى فقها اصطلاحا فلابد من زيادة قيد الاستدلال اوالاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذلا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لوسلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما اولدفع الوهم اوللبيان دون الاحتراز ومثله شايع فى التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور فى كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعى قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعى انما هو رأى بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعى بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى مايقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى ومن ذهب الى ان الكلام لايسمى فى الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام اوالكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والالم يوجد حكم اصلا اذلاخطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل فى الحد خواص النبى عليه السلام كاباحة مافوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله

ولاشك انه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال و الحكم قيل خطاب الله تعالى هذا التعريف منقول عن الاشعرى فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله التعلق بافعال المكلفين يخرج ماليس كذلك فبقى فى الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضاء اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب اوغير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم اوغير جازم كالكراهة اوالتخيير اى الاباحة

المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لايقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لاحكم الاخطابه تعالى وقدوجب طاعة النبي عليه السلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلاحكم الاحكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وماتعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء اوالتخيير فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب اوبدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم اوبدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لاحاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد مالم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثانى انه يشتمل على كلمة او وهو للتشكيك والترديد فينافى التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعليق والمعنى تعلق الحكم بها بعد مالم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث

(وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه داخل فى الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة ح والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما للاخر فى صورة لايدل على اتحادهما

فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بان اوههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما فى حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيدا يعمه لايجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء اوالتخيير اوالوضع اى وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لانسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغير التعريف ولو سلم فلانسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلوة اوحرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا فى الاقتضاء اوالتخيير اى فى التكليفى لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر فى بعض الصور لايدل على اتحادهما وانت خبير بانه لاتوجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعى فى تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى اعم منه شاملا له فاى ضرر له فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعى تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطا له او سببا اومانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر فى بعض المختصرات ان

(وبعضهم قد عرف الحكم الشرعى بهذا) اى بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى

(الحكم)

فالحكم عـلى هذا استاد امر الى آخر (والفقهاء يطلقونه على ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لماشاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) اى عـلى تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى آه (ان الحكم المصطلح بين الفقها ماثبت

بالخطاب لاهو) اى لا الخطاب فلايكون ماذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي) كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لاتصح واما في غير الاسلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعى ثم اداء الولى حكم آخر مرتب على الاول لاعينه وسيجئ في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله (فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس) اذ لا خطاب هنا (الا ان يقال) اعلم ان المصادر قد يقع ظرفا نحو اتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه فقوله الاان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ماثبت بالقياس اى في جميع الاوقات الاوقت قوله في جواب الاشكال (يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الاانه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لامثبت فاندفع الاشكال (وايضا يخرج نحو آمنوا او فاعتبروا اى من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذالمراد بالافعال المذكور افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اى القياس حكم

الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعى قال المص اذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعى مايتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ماورد به خطاب الشرع لامايتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لايتناوله ح لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) اى على تقدير ان يكون خطاب الله آه تعريفا للحكم الشرعى اسناد امر الى اخر لاخطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرع على هذا التقدير ماورد به خطاب الشرع لاما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث اطلق المصدر على المفعول اعنى المحكوم به (قوله يرد عليه) اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل

المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد فى كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ماحكم به اريد بالخطاب ماخوطب به بالقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو العلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا انسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فى اصول ابن الحاجب الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المص اولا بانه لايصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبى اوزمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لايتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لاحكم بالنسبة الى الصبى الاوجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لايخفى ان تعلق الحكم بماله اوذمته لايدخل فى تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لماورد به الشرع اومخالفا امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا اوتاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهو ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم

مع انه ليس من افعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين) لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا ان يقال نعنى بالافعال مايعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب

الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لامثبت ولايخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل مايعم القلب والجوارح وبالعمل مايخص الجوارح فلايخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولايكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج مالايتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على مامر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لايقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل فى الاقتضاء الضمنى لانا نقول فح لايخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى (قوله والشرعية مالايدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنه مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الى آخره وح يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ماورد به خطاب الشرع فى قوة مالايدرك لولا خطاب الشرع اذلامجال للعقل فى درك الاحكام فلوكان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم

(والشرعية مالايدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا فى عين هذا الحكم او واردا فى صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القاسية فيكون احكامها شرعية اذلو لاخطاب الشارع فى المقيس عليه لايدرك الحكم فى المقيس

فيدخل فى حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عندنفات كونهما عقليين) اعلم ان عندنا وعند جمهور (المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها

لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لايكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثانى هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعرى واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعى فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضداد ها لايعدان من الفقه المصطلح عنداحد فيدخل فى حد الفقه المصطلح ماليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرى (ولايزاد عليه) اى على حدالفقه المصطلح (التى لايعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوه والصوم فانهما منه وليس المرادبالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكر فى المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذلولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها (اصطلاحهم) وليس كذلك فاقول هذا القيدضايع لانا لانسلم انه لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيهالان المرادبالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين

على مازعم المص لاالحكم الشرعى لكان ذكر الشرع تكرارا البتة اى تفسير فسر (قوله فيدخل) يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع اى وجوبهما اوندبهما وقبح البخل والتكبر اى حرمتهما اوكراهتهما وماشبه ذلك لانها احكام لاتدرك لولاخطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لامن علم الفقه واقول انمايلزم ذلك ان لوكانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق ملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقدصرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس مالها وماعليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة مالها وماعليها من الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسى ماذكره ثمه اوذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولايزاد عليه) المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انمايسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلم المتدين وغيره لايعد من الفقه اصطلاحا ولهذايذكرون قيد الاكتساب اوالاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لايعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هواحتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لايسمى فقها بمعنى انه لايدخل فى مسمى الفقه ولايعد منه على ماصرح به فى قيد العملية لابمعنى انه لولم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على مافهمه المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة اومسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لايسمى فقيها ثم اذا كان

اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام) اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا يكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابطة تجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اى بعد مالا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ماهو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها مالا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المص ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط

ضرورة اولم يعلم كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لايسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط بجميع احكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا ادرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم على بعض الاحكام مدة حيوتهم كابى حنيفة رح لم يدر الدهر والخطأ فى الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فاذا قال

(بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قدظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليهامن ادلتها

فعدم تناهى الحوادث لاينافى ذلك والظاهر انه قصدبالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد مايقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لاادرى ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذلايعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولمافسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماعه المأخذ والاسباب والشرائط التى يمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المصنف باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء اوالخطاء فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقلى اومشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئامن الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لايجد فيه النص ولم يقل النبى عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولانسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها ايضا الصناعة لانفس الادراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتى ادراك

(قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم او بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لايسمى فقيها واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله

(مع ملكة)

مع ملكة الاستنباط) اى العلم بماذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام اواستنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص العلم بالغه من غير اقتدار على النظر والاستدلال لايعد من الفقه والاول اوجه (قوله لاالمسائل القياسية) اى لايشترط فى الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم فى اول القائسين وامامن بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لايجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ثم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين فى المسائل القاسية لئلا يقع فى مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها اذ القياس مظهر لامثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحى بها انما ظهر للمجتهد السابق لافى الواقع ولاعند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ماظهر نزول الوحى به لابتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ماذكره المص هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثانى ان التعريف لايصدق على فقه الصحابة فى زمن النبى عليه السلام لعدم الاجماع فى زمانه وكانه ارادانه العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم

مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر ان يعلم فى اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم مالم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لعر يثهم كانوا عالمين بماذكر ولم يطلق الفقيه الاعلى المستنطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الافى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم اجماع فى منه

(لاالمسائل القياسية) للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكونامقرونا بشرائطه وماقيل ان الفقه ظنى فلم اطلق العلم عليه

معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذقد ظهر عليه نزول الوحى به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقايع الى عائشة رضى الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لايكون العلم بالحكم الذى يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لايخلو عن الاشكال والاختلال

(قوله فجوابه اولا) مشعر بان ماظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ماورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد فى ذلك حتى صارت متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون مايحتمل النقيض والمعلوم مالايحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ماعلم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعى على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا فى علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته

فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التى ذكرنا انها فقه وهى ماقد ظهر نزول الوحى به وماانعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لايقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت فى علم الله تعالى

(واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذافرعا الثلثة) لما ذكر ان اصول الفقه ماينبنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ماينبنى عليه الفقه اى شئ هو فقال هو هذه الاربعــة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول (اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها) فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر امانظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطئ فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاورد والنظيرة قياس الوطئ الحرام على الحلال فى حرمة المصاهرة يعنى قياس حرمة وطئ ام المذنية على حرمة وطئ ام امته التى وطئها والحرمة فى المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص وارد فى امهات النساء من غير اشتراط الوطئ

بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعى مالا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وغاية ماامكن فى هذا المقام ماذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ماعلم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل مايجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه وحله انا لانسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لايجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والالم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ماهو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض لكون ذكر وجوب العمل ضائعا لامعنى له اصلا (قوله واصول الفقه) ماسبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ماصدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الاربعة ووجــه ضبطه ان الدليل الشرعى اما وحى او غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة فى عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصــل من الرسول عليه السلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجــاز فالكتــاب والا فالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابى ونحو ذلك فراجعة الى الاربعــة وكذا لمعقول نوع استدلال باحدهــا والا فلا دخــل للرأى فى اثبــات الاحكام وماجعــله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع

صرح بذلك فى الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستندا اليها واثر القياس فى اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض بوجوه الاول انه لامعنى للاصل المطلق الا مايبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه عن الاب وان كان فرعا الثانى ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب على البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام فى معنى المقسم لازمة فى كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لايمكن الا بتقديره فى صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لايكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعى ان لعدم الفرعية دخلا فى مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذى يستقل فى معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه فى الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل فى الاصل المطلق بمعنى الكامل فى الاصاله وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابيه فى الوجود لا فى الابوة والاصاله للولد فلا يكون مما ذكرنا فى شئ وعن الثانى ان السبب القريب هو المؤثر فى فرعه والمفضى اليه وان البعيد انما هو فى الواسطة التى هى السبب القريب لا فى فرعه فبا لضرورة يكون اولى واقوى من البعيد فى معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليست بمثبت

ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول

(وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) اى العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بهـا الى الفقه توصلا قريبا وانمـا قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربيـة والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمـل على القواعـد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لاعلى وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعد هم المذكورة فى الارشـاد والمقـدمة ونحوهما لتبنى عليهـا النكت الخلافية

بحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستنـاد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثـالث انا لانسلم لزوم اولوية بعض الاقسام فى كل تقسيم وكيف يتصور ذلك فى تقسيم المـاهيـات الحقيقيـة الى انواعهـا وافرادهـا كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولوسلم لزوم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية مافى الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هوالذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع فلانسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فهو لايقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ماذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لايفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان استدلال به لايمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لايثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لايفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنى (قوله وعلم اصول الفقه) بعدماتقرر ان الاصول الفقه لقب للعلم المخصوص لاحاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذفى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبـادى اصول الفقـه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفـاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعـد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهمـا

(ويعني بالقضايا الكلية المذكورة مايكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه) اى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه باللازمات الكلية مع وجود الملزوم فاللازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لايكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التى هى احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول

ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق فى هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات مايليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط اومدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فى ان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء أكثروا فيه قيد من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه (قوله ونعنى بالقضايا الكلية) اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه

﴿جزاء﴾

الفقة بطريق التضمن ثم ﴿ ٣٩ ﴾ اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر فى موضعها ولايكون الدليل منسوخا ولايكون له معارض مساو اوراجح ويكون القياس قدادى اليه رأى مجتهد حتى لوخالف رأى اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل اصول الفقه فيكون تلك المباحث من اصول الفقه مسائل وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص المجتهد فان المبحوث عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولايبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه ادى اليه رأى ابى

جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لامحالة عن مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على امر متكرر فيها يسمى الاوسط والاوسط اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول اوبالعكس ويسمى الشكل الرابع اومحمول فيهما ويسمى الشكل الثانى اوموضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل ماهو مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هى الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المط الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ماشرحه المص بمالامزيد عليه (قوله ويكون القياس قدادى اليه رأى مجتهد) يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق فى المسئلة اجتهاد اوسبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلاخفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه (قوله ولايبعد ان يقال) الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه

حنيفة رحمه الله وكلما ادى اليه رأيه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لاينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيته رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشئ ﴿٤٠﴾ علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة اوعقوبة ونحو ذلك مما يندرج فى كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التى تعترض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف لهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف آه فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته بدليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا عن الادلة

﴿ بواسطة ﴾

احد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من اصول الفقه (قوله ولا يقال الى الفقه) لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلة الاربعة (قوله يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام) يعنى عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع فى عبارة القوم (قوله فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشئ الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون منشأوه الذات بانه يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان

الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة ومايتعلق بها) الفاء فى قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اى اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية

ومايتعلق بها عطف على الادلة والضمير فى قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وادلة المقلد والمستفتى وايضا مايتعلق بالادلة الاربعة مماله مدخل فى كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام ومنها ماليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ماهى مبحوث عنها ككونها عامة اومشتركة اوخبر واحد وامثال ذلك ومنها ماليس كذلك ككونه قديما اوحادثا اوغيرها فالقسم الاول يقع محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والقسم الثانى يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه احد

بواسطة تعجبه اوبواسطة امراعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا اوعلى انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب اوعلى اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع اوعلى انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولايجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات

يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة فى موضو النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول مايكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثانى مايكون له مدخل فى لحوق ماهو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ اوبفعل الصبى ونحوه والثالث مالايكون كذلك فالاول يكون محمولا فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والثانى اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لايثبت بالقياس ونحو ذكوة الصبى عبادة

(واما الثالث) من كل القسمين فيعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذ
الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور فى قوله ويلحق به راجع الى البحث

المدلول فى قوله فيبحث وقوله عما يثبت اى عن احوال ماثبت وقوله عمايتعلق به اى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثانى ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هى ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهى مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى
تصور وتصديق فعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل (عن)
الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على
طريق التبعية فكذا هنا وفى بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن

المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم هينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد (قوله واما الثالث) يعنى العوارض الذاتية التى لاتكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولادخل لها فى لحوق ماهى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والعدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية اوفعلية ثلاثية مفرداته اورباعية معربة اومبنية الى غير ذلك مما لادخل له فى الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها فى الاصول وهذا كما ان النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لامن جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك (قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة) لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم فى فن الاصول (قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد اورسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد اورسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فى الايصال وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لايحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والافلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الاحكام الى موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولايبحث فيه

الصحيح هو احتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة

الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول زيد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوهما وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ويكون بعض العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه ناشية عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة

عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال (قوله فان اريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك اخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم) ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل

من انه علم واحد فرقه انما هو باتحاد المعلومات اى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ماوقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح ح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار و ما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية فى الموضوعات ولها معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولايبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع مايبحث عن اعراضه لامايبحث عنه (ذاتيه) اوعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون

كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك اوكان اضافة لكن لادخل للاحوال الناشية عن احد المضافين فى المبحوث عنه كما فى المنطق الباحث عن ايصال تصور اوتصديق الى تصور اوتصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه فى ذلك على ماقرره المص فيماسبق فالموضوع لايكون الاواحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهى المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلانسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلانسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تتشارك فى جنسها وهو المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات اوفى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك فى كونها منسوبة الى الصحة التى هى الغاية فى ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد اذ التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق فى المنطق (قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية) المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو

ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة فى الموضوع قد لايكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لامن حيث انه جوهر اوعرض اوجسم اومجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولايبحث فيه عن حيثية الوجود اذلامعنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى فذهب المص الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزء من الموضوع كما فى القسم الاول لما صح ان يبحث عنها فى العلم وتجعل من محمولات مسائله اذلايبحث فى العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لانسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا الحيثية فى القسم الثانى ايضا قيد اللموضوع على ماهو ظاهر كلام القوم لابيانا للاعراض الذاتية على ماذهب اليه المص لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم ماالزم المص من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لايكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مماتعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان مابه يعرض الشيء للشيء لابد

للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لاالاول اذفى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئه عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث فى الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولايبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك

وان تتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور فى جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنهما فى العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة (قوله ومنها ان المشهور) المبحث الثالث فى جواز تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم فى امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة اى مختلفة بالنوع يبحث فى علم عن بعض انواعها وفى علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان او العلم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعنى المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن بعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين فى الموضوع متمايزين فى المحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهى البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها فى العلمين فموضوع

ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة ففى كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا

كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الاان البحث فى الهيئة عن اشكالها
وفى السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات
المسائل مع اتحاد الموضع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال
الاجسام التى هى اركان العالم وهى السموات وما فيها والعناصر
الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة فى صنعها
وتنفيذها وهو من اقسام العلم الطبيعى الباحث عن احوال الاجسام
من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير
فى الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك
كذا ذكره ابو على ولا يخفى ان الحيثية فى الطبيعى مبحوث عنها
وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبنى
على ماذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع واخرى بيانا
للمبحوث عنها وقد عرفت مافيه واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة
احوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا
عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة
فى كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها
فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه مايطلع عليه من احوال ذلك الموضوع
فان المعتبر فى العلم هو البحث عن جميع ماتحيط به الطاقة الانسانية من
الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الاان يوضع شئ
او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وتطلبها ولامعنى
لتمايز العلوم الاان هذا ينظر فى احوال شئ وذاك فى احوال شئ
اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ فى احد العلمين مطلقا وفى
الاخر مقيدا اويوخذ فى كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال
مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا
للتمايز واما ثالثا فلانه مامن علم الاويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية
متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل
البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة

وانما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد

كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شي منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لابد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل فى المبداء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم فى ذلك الغير حتى ينتهى التسلسل فى المبداء ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هى المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهى راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهى راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فى ذلك (النقصان)

لا المحمول فح لا مشاحة فى ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هى اجسام العالم من حيث لها

علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث فى كتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله وانما قلنا) استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقى الذى لا كثرة فى ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقى فى صفاته الى امر منفصل وكان ينبغى ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لحوق كل منها لصفة اخرى فيلزمه التسلسل فى المبادى اعنى الصفات التى كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور فى الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتى وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتى اخر وهو المط او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولابد ان ينتهى الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل فى المبادى فان قيل يجوز ان ينتهى الى العرض الذاتى الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمط تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتى الاول ايضا عرض ذاتى فيلزم التعدد والصفات المتعددة فى محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال (قوله ولانه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق اى وان كان لغيره فهو بط لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقى فى صفاته بالغير وهو مح لانه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظ انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب

النقصان فى الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وماسبق مختصا بمايكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطاعنى اثبات عرض ذاتى آخر (قوله فنضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل فى المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان فى الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذنيلا لركن القياس

(قوله الركن الاول فى الكتاب) وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف اهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرأن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرأن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرأن هو تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقرأن وتمييزله عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولا ان القرأن مصدر بمعنى المقرو ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ماتوهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة والمشايخ وان كانوا لايناقشون فى ذلك الا انه لاوجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير وقال اى القرأن وهو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرأن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا المجموع

موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم ان لايبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم (فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول فى الادلة الشرعية وهى على الاربعة اركان الركن الاول فى الكتاب اى القرأن وهو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا) فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشذّة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دورى لانه عرف القرآن بمانقل فى المصحف فان سئل ما المصحف فلابد ان يقال الذى كتب فيه القرأن فاجبت عن هذا بقولى (ولا دور لان المصحف معلوم) اى فى العرف فلايحتاج الى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرأن ثم اردت تحقيقا فى هذا الموضع ان هذا التعريف اى نوع من انواع التعريفات

القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء
مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف
منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح
وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق
القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الكتابة
والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى
ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة فى المصاحف
ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم البينة
واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم
البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا
من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل
فى المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن
لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الآلهية والنبوية
ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتى المصحف لانه اسم لهذا
المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقرأة الشاذة لم تنقل
الينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابى
رضى الله عنه اوالشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه
ولا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم
فلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب
ابى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كثير من كتب المتقدمين انها
ليست من القرآن الا ماتواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم
بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من
المذاهب انها فى اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور
بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف
وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة فى كونها آية تامة وجواز
تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال
الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من

انكر كونها من القرأن فى غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة فى ذلك
بحيث يخرج كونها من القرأن من حيز الوضوح الى حيز الأشكال
ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى مااختاره المتأخرون هل يبقى
اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلث عشرة
آية من السور كما ان قوله تعالى فباى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات
من سورة الرحمن فى القرأن وعند الحنفية آية واحدة من القرأن كررت
للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجاز تكريرها
فى اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من اخذ
يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب فى اول كل سورة الحمد لله
رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض
الاصولى يكون المراد بما نقل اليناءبين دفتى المصاحف هو مايشمل الكل
والبعض الا انه ان ابقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف او الكلمة
من القرأن ولا يسمى قرأنا فى عرف الشرع وان خص بالكلام
التام خرج بعض ماليس بكلام تام مع انه يسمى قرأنا ويحرم مسه
على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى مادل عليه سياق كلام المص
المراد بما نقل مجموع مانقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى
لا للمعنى الكلى فلا يرد عليه شئ الا انه لا يناسب غرض الاصولى
فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرأن قلنا نعم على ان
يكون القرأن ايضا حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم
عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل
انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع لكل خاصة حتى يكون حمله
على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل
خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعنى الكلام المنقول فى المصحف
تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا
يكون من عموم المشترك فى شئ (قوله فان اتمام الجواب) يتوقف
على هذا يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب
او القرأن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلى يجوز

فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت (وليس هذا تعريف ماهية الكتاب)

فلا يخلوا اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه فى جواب اى كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه (لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلى وعلى المقرو فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقرو فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلى الذى هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على مايدل عليه وهو المقرو فكانه قيل اى المعنيين تريد فقال مانقل الينا آه اى تريد المقرو فعلى هذا لايلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب فى المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفى ح معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله (الكلام)

فى معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لامعنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لايقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لايدفع الدور لانه ايضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمص صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لافرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هى ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحايف مطلقا على ماهو موضوع فى اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلادور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفى وعن الحقيقة الى المجاز العرفى فلا يحسن فى التعريفات فان قيل تعريف الاصولى انما هو للمفهوم الكلى الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصى وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصى بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلى فبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى (قوله بل تشخيصه) اى تمييزه بخواصه فان كلمة اى يطلب بها تميز الشئ بما يخصه شخصا كان او غيره (قوله يطلق على الكلام الازلى) كما فى قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والافة ليست من جنس الحروف والاصوات لاتختلف الى الامر والنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضى والحال والاستقبال الابحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا

(على ان الشخصي لايحد) فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لايفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها ليحصل المعرفة واذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرئيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لايقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرءه جبرئيل اوزيد او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لايحد له تأويلان احدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لايحد جعل دليلا على ان القرآن لايحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظ واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان يقول لامشاحة في الاصطلاح فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب

الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصول منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسماله واعتبر في تفسيره مايميزه عن المعنى القديم لايقال التميز يحصل بمجرد ذكر النقل فلاحاجة الى باقي القيود لانانقول التعريف وان كان للتميز لابد وان يساوى المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة (قوله على ان الشخصي لايحد) لان معرفته لاتحصل الابتعيين مشخصاته بالاشارة اونحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لايفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لايجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لايقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانانقول لوسلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لامحالة فح لاحاجة الى سائر المقدمات ولا الى ماذكر في تشخصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلايضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ماعداه بحسب الوجود لابما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لاغير (قوله على ان الحق هذا) وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لايختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان مايقرأه كل واحد من هذا القرآن

باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخصى هذا و الشخصى بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص و يعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه و لا علينا

المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام و لو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء يقرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحد تأويلان احدهما ان الشخص الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره و يقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا و يحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه و القرأة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام فى تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله فى تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا و بناء (قوله فان الاعراض تنتهى) اى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل و يصير شخصيا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن

(الحاجب)

الحاجب) ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا
ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين
لزوم الدور ثم لانا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة
القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرآنا
كان اوغيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة
منه اى من ذلك الكلام المنزل فافهم (قوله ونورد ابحاثه) اى بيان
اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام
في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله
مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص
والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف
والتنكير وغيرى ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى
لايقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره
لانا نقول وكذلك المباحث الموردة في الباب الاول بل الثانى ايضا
ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الا
ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به
اليق والصق فذكر عقيبه (قوله لما كان القرآن) يريد ان
اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعماله
فيه ودلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار
وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان
كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث
والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسا اقسام النظم والمعنى
وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ماهو صفة للفظ
واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال
بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة
وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص
واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ماهو صفة للمعنى
كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت

(ونورد ابحاثه) اى ابحاث الكتاب (في بابين الاول في افادته المعنى) اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوفة على افادته المعنى فلابد من البحث في افادته المعنى فيجب في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى (والثانى في افادته الحكم الشرعى) فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفى النهى من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم الشرع (الباب الاول لما كان القرآن نظما دلا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات)

بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقى للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقى للنظم وصرح المص بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ماذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرأن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعانى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعانى بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ماينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ فى ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرأن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعانى مالا يحتمله كلام اخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رحمه الله لجواز القرأة بالفارسية فى الصلوة ان القرأن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد) من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على مافسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق مايقتضيه العقل لا توا ليها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف مااتفق اوهو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل فى قفانبك من ذكرى حبيب تبك قضاء من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق فى هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير

المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرأن نوع سوء ادب لان اللفظ فى الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابى ح انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة

بل اعتبر المعنى فقط حتى لوقرأ بغير العربية فى الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما فى غير جواز الصلوة كقرأة الجنب والحائض حتى لوقرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة النظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فانه قيل كان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر فينبغى ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما فى حالة المناجات فرخص فى اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة اوا كثر غير مأولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلواة بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والالكان مجنونا فيداوى اوزنديقا فيقتل واما الكلام فى ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فسيجئ فان قيل ان كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرأن وعدم صدق الحد اعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرأنا يلزم عدم فرضية قراءة القرأن فى الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرأن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم فى الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرأن حقيقة فى النظم العربى المنقول مجاز فى غيره قلنا نعم لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس اودلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ماسبق (قوله بغير العربية) اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء فى ذلك الحكم وقيل الخلاف فى الفارسية لاغير (قوله حتى لوقرأ آية) اشارة الى انه لا يجوز الاعتبار والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل المتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة

لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اى عدم لزوم النظم فى حق جواز الصلوة

فلهـذا لم اورد هـذا القول فى المتن بل قلت ان القرأن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرأن هو النظم و المعنى والظاهر ان مراد هم النظم الدال على المعنى فاخترت هذا العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فنقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سيأتى وهذا ماقال فخر الاسلام رح الاول فى وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثانى فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل فى الموضوع له او فى غيره كما يجئ (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ماقال فخر الاسلام والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم فى كيفية دلالته عليه

بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لانص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعنى المعنى (قوله لكن الاصح انه رجع) الى قولهما على ماروى نوح بن ابى مريم عنه قال فخر الاسلام لان ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربى وقال صدر الاسلام ابواليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ماقاله ابوحنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخى فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفى لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق فى الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله فى المعنى نظرا الى ان التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقى فهو المأول والا فهو المشترك والمص اسقط المأول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثانى الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل فى موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل اولا فان احتمل

(فان كان)

فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفى معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفى اولنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقاله فعبارة والافاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة فى ذلك هو الاستقراء الاان هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لايخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مخالفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما امامعرب اومبنى على انه لوجعل الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما فى اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة مشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى (قوله وهذا ماقال) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله فى وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لاباعتبار المتكلم والسامع والاقرب ماذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هى الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هى اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لايدل على معناه الا

وهذا ماقال فخر الاسلام والرابع فى وجوه الوقوف على احكام النظم

(التقسيم الاول) اى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (او وضعا واحدا) اى وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع مايصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مستغرق جميع مايصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج مالم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع مايصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع مايصلح له يخرج الجمع المنكر نحو أريت رجالا وهذا معنى

بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان اى فى طرق استعماله من انه فى الموضوع له فيكون حقيقة اوفى غيره فيكون مجازا اوفى طرق جريان النظم فى بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا اوبطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم اى فى طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى اى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة اوالاشارة اوغيرهما

(قوله التقسيم الاول) اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير اولواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع مايصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والثانى وهو مايكون وضعه لواحد شخصى اونوعى اوجنسى ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ماوضوع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة مايقابل الوحدة لامايقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولا للمعانى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المقوله والالفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى اخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ماصرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بجميع مايصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد

(والاقرب)

والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ماسيجئ فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم اوعلى سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق للآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير اولامر يشترك فيه وحدان الكثير اولمجموع وحدانه من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له اوجزئيا من جزئياته اوجزأ من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثرة قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لانفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لايمكن الا بانتفاء كل فرد لاينا في ذلك لايقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لانسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لايكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لامحالة لايقال

المراد بغير المحصور مالا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا تقول لخينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته اوالكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة اوتضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت فى الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله والا فجمع منكر) المعتبر فى العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا اولا والمص لما اشترط الاستغراق على ماهو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله والافجمع منكر الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الاان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل اوغيره يلزم ان يكون واسطة جماعة منكوا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين (قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع فى عرف فى الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لايكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحد والقصاص اونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة

الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى يدل القرينة على انه غير عام فعلى هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى (وان كان) اى الكثير (محصورا) كالعدد والتثنية (او وضع للواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد اوباعتبار النوع كرجل وفرس (ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مأولا) واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانا لم اورد المأول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الاقسام التى يحصل منه وهو هذا وايضا (ولغة)

ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى واورد عليه ان المأول قد لايكون من المشترك وترجيحه قد لايكون بغالب الرأى كما ذكر فى الميزان ان المجمل والمشكل والخفى والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول عن المشترك لانه الذى من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثانى بان غالب الرأى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل فى الصيغة كما فى ثلاثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى صيغة وقيل المراد بغالب الرأى التأمل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر فى الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس او خبر واحد فانه لايكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعى او ظنى (قوله وايضا الاسم الظاهر) قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ماليس بمضمر ولا اسم اشارة والصيغة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم مادل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل ويقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير

(الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس)

وهما اما مشتقان اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق اومعه فقيد او اشخاصها كلها فعام او بعضها معينا فعهود اومنكرا فنكرة (فهى ماوضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ماوضع لمعين عند الاطلاق له) اى للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذلا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعين وعدم التعين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذاقال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى

عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل (قوله وهما) اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا فى اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه فى حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمى بل باعتبار المعنى الاصلى المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق) مشعر بان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض (قوله فهى ماوضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون نفس المسمى وفى مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفى المعرفة والنكرة على ما يشمل الاقسام كلها (قوله عند الاطلاق للسامع) قيدان للتعين وعدمه والاحسن فى تعريفهما ما قيل ان المعرفة ماوضع ليستعمل فى شئ بعينه والنكرة ماوضع ليستعمل

شئ لا بعينه فالمعتبر فى التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ماذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم انه يجب اه) يريد ان تمايز الاقسام المذكور ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما فى لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان فى لفظ واحد وماذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجئ جوابه هذا غاية ماتكلف لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول فى حكم الخاص الثانى فى حكم العام الثالث فى قصر العام الرابع فى الفاظ العام الخامس فى المطلق والمقيد السادس فى المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسيماله نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج فى التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدتم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف

واعلم انه يجب فى كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافى بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العيون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهى عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافى بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا فى البواقى فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التى ذكرنا (فصل الخاص من حيث هو خاص) اى من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا

لفظ خاص لمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء انه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لايكون له احتمال ناش عن دليل لا ان لايكون له احتمال اصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لايحمل القروء على الطهر والافان احتسب الطهر الذى طلق فيه يجب طهران و بعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض) اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القرء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فنحن نقول لوكان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لوكان المراد الطهر والطلاق المشروع

الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لاشركة فى مفهومه اصلا ولا يخفى مافى هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى مايقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتبارى والحقيقى تنبيها على جريان الخصوص فى المعانى والمسميات بخلاف العموم فانه لايجرى فى المعانى وهذا وهم اذليس المراد بعدم جريان العموم فى المعانى انه مختص باسم العين دون اسم المعنى اذ القطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لايعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم اى المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) اى يثبت اسناد امر الى آخر على ماذكر فى مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعى بناء على ان الكلام فى خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لازيد اوعالم قلنا كأنه ارادان له دخلا فى ذلك وعبارتهم فى هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعى كلفظ الثلاثة فى ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل مااريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعا) اى على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء فى آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشى عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشى عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم (قوله ففي قوله تعالى) ثلاثة

هو الذى يكون فى حالة الطهر فالطهر الذى طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض (قروء)

قروء بيان لتعريفات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان اما النقصان فكما فى اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لايعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام فى الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثانى بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لاتقبل التجزئة ومثله جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عند الشافعى ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع الطهر لانه المقصود بنظر الشرع فى بيان مايتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لانسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لايكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لاباعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه يفيد الشافعى لانه لايقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد اباحنيفة رح فى دفع مايورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها فى الحيض (قوله على ان بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجيهه انا لانسلم انه اذا اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لاثلثة وانما يلزم ذلك لوكان الطهر اسما لمجموع مايتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم

(على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى مايطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فى جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لوكان كذلك لايكون بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث بعض طهره فينبغى انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزويج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعى رحمه الله وقد تفردت بهذا

القليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ماذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ماذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ماذكره المص انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حاله مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع لحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا مالم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان

(قوله وقوله تعالى وان طلقها) ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيرا في اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله

قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي رح يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال اوبغيره ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب

الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطليق الشرعى تطليقه بعد تطليقه على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون مايدل على تعدد وترتيب لايقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لالذكره اى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لايقيما اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لايقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لاتتخلص بالافتداء الابفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق اعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة طلاق لافسخ كما ذهب اليه الشافعى فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لافسخ والايلزم ترك العمل بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اى بعد المرتين

فساد التركيب) اعلم ان الشافعى رحمه الله يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولايحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والايصير الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لايلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور فى المتن مشروحا

وكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون
قوله تعالى ولا يحل لكم آه كلاما معترضا مستقلا وارداً في بيان الخلع
غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ماذهب اليه المص
وعامة المفسرين يدل عليه سياق النظم وهو ان الاقتداء منصرف
الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم
يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والاقتداء
فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالاقتداء
لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين
اللتين كلتاهما او احديهما خلع واقتداء وبهذا يندفع اشكالان الاول
لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله
تعالى فان خفتم ان لا يقيما الآية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان
طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس
بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس
الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الاقتداء لكن يرد اشكالان
احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على
ماصرح بجوابه لان الخلع طلاق باين وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في
ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال
لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ
وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان
الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون
بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع
طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه
صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب
ولا ترتيب واللازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب
التحليل بعدها من غير سبق الاقتداء والطلاق على المال الزيادة
على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم
فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر

لايوجب الترتيب في الحكم لانانقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى عن النبي عليه السلام فلابد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لابد بعد التطليقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لادلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع (قوله ان تبتغوا) معمول له اى بين لكم مايحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من ماوراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لابالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لايجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطئ (قوله الباء لفظ خاص) يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك (قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلامهر او على ان لامهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلامهر لاتصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لامهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي فوض الى زوجها بلامهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلامهر (قوله قد علمنا مافرضنا) المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ماملكت ايمانهم على الازواج مع ان النفقة في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اى قدرها اوتفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى

اى الطلب (وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد) بخلاف الفاسد فان المهر لايجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعي) والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة اى التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لامهر لها لايجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما (وقوله تعالى قد علمنا مافرضنا خاص) فرض المهر اى تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا خلافا له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب اى كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل

قدرنا ها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وماملكت ايمانهم معناه ومافرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك فقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ماهو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب (قوله وهما مسئلتان الهدم والقطع مع الضمان) هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي اباحنيفه محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وان الغاية في انتهاء ماقبلها لا في اثبات مابعدها فوطئ الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم مادون الثلث اذ لا يثبت به الحرمة ولا يتصور لغاية الشئ قبل وجود اصله ففي القول بانه يهدم مادون الثلث ايضا كما هو مذهب ابى حنيفة بناء على ان وطئ الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الزوق غاية لعدم العود فاذا وجدت العود وهو حادث لا بد له سوى الزوق فيكون الزوق هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا للحل ففي مادون الثلاث

٦ مايصلح عنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل اخر اوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان

يكون الزوج الثاني متمما المحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشئ من غير دلالة على ابطال العصمة فني القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان يثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله فصل حكم العام) عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع محتمله من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب

(فصل حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع) فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة . وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فاذا قال لزيد على افلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا (وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس) المراد منه نعيم ابن مسعود او اعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره

لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلاثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم فى الكل) نحو جاءنى القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجئ الى كل فرد تناولها القوم (لان العموم معنى مقصود فلابد ان يكون لفظ يدل عليه) فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها (وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهى قوله تعالى اوما ملكت ايمانكم) فانها تدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها فى الوطئ اولا

عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثانى ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لاتأكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة فى الكثير على ان كون الجمع مجازا فى الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا مايعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابوسفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وحمل لنعيم بن مسعود الاشجعى عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اى نعيم بن مسعود ان الناس اى اهل مكة قد جمعوا اى الجيش لكم اى لقتالكم * (قوله لانه المتيقن) استدل على المذهب الثانى بانه لايجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد مافوقه فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل واوسلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولايخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل فى جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة على خلاف ماصرح به فى دليل الاجمال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلابد من ان يوضع له اللفظ بحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها وهو قوله فلابد ان يكون لفظ يدل عليه معنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك ونحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التى اكتفى فى التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج

بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدى الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل احدوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتهما) اى الجمع بينهما وطئا آية اخرى هى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطئ فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا ح لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فسار النص الى ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا فى معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان فى النكاح او فى الوطئ بملك اليمين (قوله فى مقدار ما تناوله) الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اى وازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعى قد سبق) ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه يوجبه ظنى ومنهم من ذهب الى انه قطعى بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما فى السموات وما فى الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع فى الخصوص شيوع التخصيص فى العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز فى الخاص

كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما يأتى فى فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح (وابن مسعود رضى الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى حامل توفى عنها زوجها فقال على رضى الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما فى سورة البقرة وهى قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى فى سورة النساء القصرى وهى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن

مسعود رضى الله عنه من شاء باهلته بان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم

فان قيل بل لامعنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ فى تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز وهو قائم اذ لاقطع بعدم القرينة الانادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعى استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثانى فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ماوقع فى كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم مايفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح مافهم من الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبدلى فهو حر وهذا يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ماليس فى الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت فى حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعى ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لايرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة فى حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقى مايفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فاولى ان لايعتبر فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لايقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره

ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها باشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله يتربصن فى مقدار مايتناوله الآيتان وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) اى النصوص الاربعة التى تمسك بها على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهما فى الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعى رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس) اى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل

لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولوجاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكيد بجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية انه مؤكد بكل واجمع وايضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناش عن دليل ولا غير ناش عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع

على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله اوكتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن دليل فهو ممنوع (قوله لان التخصيص شايع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع فيه بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ماسيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا ويصير دليل على احتمال الانحصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة وورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وذلك وح لا يطابق الجواب

احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر

ولاقرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول

علي الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لاقرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة ولاقرينة لها ولانسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلاقرينة فان التخصيص اذا كان هو العقل ونحوه فهو في حكم الاستثناء على ماياتي ولايورث شبهة فان كل مايحسب العقل كونه غير داخل لايدخل وماسوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ماهو (واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعي رح يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض وقد (حمد)

المذكور عليه اصلا ولايكون لقوله بلاقرينة معنى ثم لايخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم انه مخصص لايستقيم الاان يريد بالمخصص الاول ماارادهالخصم وح لافائدة في منع كونه مخصصا المعنى الاخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لاناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص في الوقع لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لافي القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عندالجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحمال على رأي علي رضي الله عنه ويثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لافي الحامل المطلقة اذلايتناولها الاول ولافي غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذلايتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لاكلها سواء كان خاصا في نفسه اوعاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال اوغير متناول فيكون الخصوص والعموم مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولاتقتلوا اهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ماتناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون من

مخصصه وان كان متراخيا بنسخه فى ذلك القدر عندنا) اى فى القدر الذى تناوله العام والخاص ولايكون
الخاص ناسخا العام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط (حتى لايكون العام عاما مخصصا)
بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض (فصل قصر العام على بعض مايتناوله لايخلو من ان يكون بغير مستقل) اى بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه والمستقل مالا يكون كذلك سواء كان كلاما اولم يكن (وهو) اى غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية) فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على مايوجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حداله نحو قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
ونحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق (او بمستقل وهو) اى القصر بمستقل (التخصيص وهو اما بالكلام اوغيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره (نحو خالق كل شئ يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه) وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل

حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مالا لتأخر العام من الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغى ايضا ان يقيد بقدر ماتناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لايتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين يتوفون فى حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لاخاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام والخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ماتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لايكون) تفريع على جعل الخاص المتراخى ناسخا لامخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لاظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ماسيجئ (قوله فصل قصر العام على بعض مايتناوله) تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس تخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان ومايؤدى مؤديها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو فى الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاءنى القوم اكثرهم فعلم انه لاينحصر فى الاربعة والثانى هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما بنفسه لايقال انه غير شامل للشرط المقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنى الازيدا احد لتعلقهما بآخر الكلام لابصدره ولا للوصف بالجمل نحو لااكرم رجلا ابوه جاهل وللاستثناء بمثل ليس زيدا ولايكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول

المراد بصدر الكلام ماهو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر اواخر ولايخفى انه لابد من اعتبار الشئ اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام مالايفيد المعنى لوذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولايكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لامعنى للقصر الاثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولايدل في البعض الآخر لانفيا ولا اثباتا حتى لوثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصراله على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ماسيجئ فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقدسبق ان المتراخي نسخ لاتخصيص قلنا التخصيص قديطلق على مايتناول النسخ فلايقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقديطلق على مايقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لايطلق الاعلى غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي (قوله واما الحس) فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص

واما الحس نحو واوتيت من كل شئ

لايجرى فى الخبر كالنسخ (قوله واما العادة) فلو حلف لايأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا فى رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لايدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بمايكون متعارفا بان يكبس فى التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابوحنيفة رح اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لايستوى فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك فى القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اعنى ماوضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لايدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لايدا حتى يكون احق بمكاسبه ولايملك المولى اكتسابه ولاوطئ المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لانه عبد مابقى عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر مايصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ماثبت فيهما من جهة العتق لايحتمل الفسخ ولو حلف لايأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة رح لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله فى غير المستقل) اختلفوا فى العام الذى اخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقى ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابوبكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر اى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابوالحسين البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل

واما العادة نحو لايأكل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لى حر لايقع على المكاتب ويسمى مشككا اوزائدا) عطف على قوله ناقصا اى واما كون بعض افراده زائدا كالفاكهة لايقع على العنب ففى غير المستقل) اى فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو) اى العام (حقيقة فى البواقى) لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه الباقى (وهو) اى العام (حجة بلا شبهة فيه) اى فى البواقى وهذا اذا كانت الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا (وفى المستقل كلاما او غيره) اى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره (مجاز)

من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط اواستثناء لاصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لااستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرارا الاسالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والالكان مشتركا وسيجئ في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لايصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ماسيجئ وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره الف اوياء مفتوح ماقبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ماالحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل مايكون دلالته على المعنى بالهيئة

وقديكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لابواسطة هذا التعيين حتى لولم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين اويندرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصى والقسم الاول من النوعى فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له فليتدبر واما الثانى فلانه موضوع للكل فاذا خرج منه البعض بقى مستعملا في الباقى وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقى كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لايوجب تغير صفة التناول للباقى فيكون الباقى حقيقة من هذه الحيثية وسيجئ في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة اوغيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقى مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لايقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ماهو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لايقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقى ليس نفس

الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل باستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه وكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على مااختاره في فصل الاستثناء فان قيل فاوجه فرق المص ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على مانقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لانسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ماوضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لايصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولامملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف مالو قال مماليكي احرار الا مماليكي

اى اللفظ العام مجاز في الباقي (بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) اى من حيث انه مقصور على الباقي (حقيقة من حيث التناول) اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه (على مايأتي في فصل المجاز

(قوله اى لفظ العام مجاز) كان الاحسن ان تقول اى اللفظ العام

(بالوصف)

لاهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام) اى التخصيص (اوغيره) فان العلماء قالوا كل عام خص منه بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما اوغيره (لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا

على العقل على انه مفروغ عنه حتى لانقول ان قوله تعالى ياايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لايتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لايورث شبهة فان كل مايوجب العقل تخصيصه يخص ومالا فلا (واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لايبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره (اومجهولا كالرباحيث) خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا (لانه ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذهو يبين انه لم يدخل) اى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا ولايثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل) والاصل فى النصوص

بالوصف دون الاضافة اذا لكلام فى صيغ العموم لافى لفظ العام على مايشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ماخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفا بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى مادون الثلث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لايخ من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لايحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا اوكلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان مايقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لايقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لايبقى قطعيا لاختلاف العادات

اذا الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا) ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة

وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا لا يسقط) المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان (قوله وعندنا تمكن فيه شبهة) اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ماوراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على

لانه علم انه غير محمول على ظاهره) وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق (ان لا يبقى) المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن

ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ماوراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول (قوله حتى يخصصه) يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى اوميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصوص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع

(قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لانه كلام مبتداء مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبرهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اى متناولا لما هو مجهول عند السامع من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة

الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى يخصصه خبر الواحد والقياس) ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط فى نفسه لشبهه الاول ويوجب جهالة فى العام لشبهه الثانى (فيدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به) اى بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك فى انه هل بقى معمولا به ام بطل بالشك فلا يبطل بالشك (وان كان) اى المخصص (معلوما فالشبه الاول يصح تعليله)

العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة يورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ماوراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجية الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق اولى الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سياتي فان قيل فحينئذ لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح

هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا) فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اى بالقياس وكم يبقى تحت العام (فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) اى الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق القياس من حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده (تعليله)

لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص ومالا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لايعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل مايوجد العلة فيه يخص قياسا ومالا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) اى لماذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لايصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لامخصصا على ماسبق (فان العام الذى نسخ بعض ماتناوله لاينسخ بالقياس) لان القياس لاينسخ النص

تعليله لشبهه بالناسخ اى لاستقلاله (قوله على ان احتمال التعليل) يصلح رفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لاجوابا عن الاشكال الواردة على كلام القوم بانه لوكانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة فى العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجيته العام المخصوص عندكم لانكم قائلون لصحة تعليل المخصص اذلايخفى ان المذكور لايصلح جوابا عن هذا الاشكال لمافيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال التغير قائم لما فى العلل من التزاحم وبعدما تعينت لايدرى الها فى اى قدر من افراد العام يوجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لابل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك لايوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا (قوله اذهو) اى القياس لايعارض النص لانه دون النص فلاينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص بين ان قدر ماتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ماتناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ماتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لايصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لايصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الامعارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح

(اذهو لايعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولايلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ماذكرنا) من الاستثناء والنسخ والتخصيص

بالشرط الفاسد) ففى المسئلة الاولى ليست حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع
دخول المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان
صدر الكلام يتناوله
فصار كانه مستثنى وفى
المسئلة الثانية وهى ما اذا
باع عبدين الا هذا حقيقة
الاستثناء موجودة فاذا
لم يدخل احدهما فى البيع
لا يصح البيع فى الآخر
لوجهين احدهما انه
يصير البيع فى الآخر
بحصته من الثمن المقابل
بهما والبيع بالحصة
ابتداء باطل للجهالة واما
قلنا ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما يأتى
فى المسئلة التى هى نظير
النسخ والثانى ان البيع
فى الآخر بيع بشرط
مخالف لمقتضى العقد وهو
ان قبول ما ليس بمبيع وهو
الحر او العبد المستثنى
يصير شرطا لقبول البيع
ونظير النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات احدهما
قبل التسليم يبقى العقد فى الباقى بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد (فهو)
الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات فى يد البايع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار
كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة
البقاء انه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد (ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار
فى احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ

الاصل فالبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا
فى القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض ان يكون اصله
مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فجاز
تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا ولا شيئا
من افراد العام (قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن)
اى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد
بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة (قوله لم يدخل الحر
تحت الايجاب) لان دخول الشئ فى العقد انما هو بصفة المالية والتقوم
وذلك لا يوجد فى الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت او بين ميتة وزكية
او بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصة ابتداء) بان يقسم الالف على
قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا فى الصورة الاولى وعلى
قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فى الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد
منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة
البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصة من الالف الموزع
على قيمة وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع (قوله
ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا) وذلك لانه لما جمع بينهما فى الايجاب فقد
شرط فى قبول العقد فى كل منهما قبوله فى الآخر حتى لا يملك المشترى
قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة
الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا الضرر بالبايع فى قبول
احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا
ومكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح فى العبد قلنا الكلام فى كونه شرطا
فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح

النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد عند ابى حنيفة) رح ﴿ ٩١ ﴾ وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار فى ذلك والثانى ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شئ منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور الاربع غاية ما فى الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه فى البقاء ولا فى الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة

فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب) لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم لما عرفت فى موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجئ تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة (قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه) لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشترى بالخيار فى سالم ثلثة ايام مثال الثانى باعهما بالفين على انه بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار فى احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار فى احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب يقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعنى كون محل الخيار غير داخل فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى الاولى مع جهالة الثمن فى الثانية وجهالة المبيع فى الثالثة وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية اعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما ترجح جانب الفساد فيلايم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين اما فى الاولى فلان شبه

ولجهالة المبيع او الثمن
او كليهما فاذا علم ان
جهة شبه النسخ توجب
الصحة في الجميع وشبه
الاستثناء يوجب الفساد
في الجميع فراعينا الشبهين
وقلنا اذا كان محل الخيار
او ثمنه مجهولا لا يصح
البيع رعاية لشبه الاستثناء
واذا كان كل منهما معلوما
يصح البيع رعاية لشبه
النسخ ولم يعتبر هنا شبه
الاستثناء حتى يفسد
بالشرط الفاسد وهو
ان ماليس بمبيع يصير
شرطا لقبول المبيع
بخلاف ما اذا باع الحر
والعبد بالف صفقة
واحدة وبين ثمن كل
واحد منهما حيث يفسد
البيع في العبد عند ابي
حنيفة رح لان الحر غير
داخل في البيع اصلا
فيصير كالاستثناء فلا
مشابهة النسخ فيكون
ماليس بمبيع شرطا
لقبول المبيع

الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في البدلين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذلم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك (قوله ولجهالة المبيع او الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمة فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب مثبتا ولاله فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة في الثمن (قوله ولم يعتبر هنا) اشارة الى جواب سؤال تقديره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو

(فصل في الفاظه) وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واماعام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم اوعلى سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم

باعتبار شبه الاستثنا لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس مبيع اصلا والحاصل اي محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء (قوله فصل في الفاظه) اي في الفاظ العام على ماذكره المص حيث فسر قوله ومنها اي من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ماذكره غيره (وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجدله مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل مايتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذلا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول بمجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول اوعلى سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لمادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تأويل مايقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم واو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت

من حيث ان مجئ المجموع لا يتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثانى ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتى تحقيق ذلك فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثانى بالانفراد وفى الثالث غير مشروط بشئ منهما (قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما فى معناه) من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم تصح اطلاقه على اى عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعنى ان مفهومه جميع الآحاد سواء كان ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والافقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او العشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى يصير مشتركا حيث وضع

(فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلثة فصاعدا) فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له مائة عبد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدى احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم

اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع (ولا نزاع فى الارث والوصية) فان اقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث محمول على المواريث اوعلى سنة تقدم الامام) فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم (اوعلى اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين فانما حملناه على احد هذه المعانى الثلاثة لئلا يخالف اجماع اهل اللغة (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك

بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى اواعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لايحتمله المقام (قوله لان اقل الجمع ثلثة) اختلفوا فى اقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف لايتزوج نساء لايحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى الميراث للاختين الثلثين كالاخوات وفى الوصية للاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثانى (قوله تعالى فقد صغت قلوبكما) اى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم المستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا مافوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل مافى الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلثة واربعة ولايصح رجال اثنان وليس ذلك بوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى اومجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ماتقرر فى موضعه ولانه يصح جاءنى زيد وعمر والعالمان ولايصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لانزاع

بين التثنية والجمع لان المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع وتقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع

فى ان اقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لاباعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وام اولاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخيها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لايكون الا وارثا بالقوة اوبالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال لعثمان رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لااستجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروى لااستطيع ان انقض امرا كان قبلى وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض اوتشبيه الواحد بالكبير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لايطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز

أعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع
عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو
ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل
هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي
المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين
واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع
ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم
الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف
الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان
منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار
او في انعقاد صلوة الجمعة بهما او ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب
من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا
الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع
وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء آخر الى شيء وهذا حاصل
في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال
ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ
ج ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى
هذا لا حاجة الى ما ذكره المص حوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب
ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي
لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم
واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق هم
فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظا وتعدد
وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين
واكتفي بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص
لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي
عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة
لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان

الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقامين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فادونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى الثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند البعض ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او ما فى معناه كالنساء فى لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة فى جميع الافراد ومجاز فى البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع فى اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع فى الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر ثم لا معنى لهذا التفريع اصلا الثانى ان حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتى وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لعبت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما رفع العموم فلابد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثانى بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق فى النفى وعن الثالث بان الكلام فى الصحة لغة

فيصح تخصيص الجمع تعقيبا لقوله لان اقل الجمع ثلثة

بمعنى الجمع اى المفرد الحقيق (كالرجل وما فى معناه) كالجمع الذى يراد به الواحد (نحو لااتزوج النساء الى الواحد) اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد (والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنه قوله تعالى ﴿ ٩٩ ﴾ فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) اى من الفاظ العام (الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية فى الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل) اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجى او الذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهيه بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك فى الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع بافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق (ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام

(قوله والمراد المخصص) بمستقل قد سبق ان المخصص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد والجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد اتصلت اليه علامة الجماعة اعنى التاء وعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ فقصود المص انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد (قوله منها) الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخير ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان او اكثر مثل جاءنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها فى الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد تكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما فى ادخل

السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا من ترجيح
بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة
ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير
الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا
اذا تمهد هذا فنقول الاصل اى الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة
التعين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون
اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على
وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث
لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد
دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره
المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان
البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا
في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم
والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف
الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق
بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام
وهذا تم ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة
فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على
نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة
فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك
يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها فيتميز عن
اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف
العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه
وقد صرح به المص ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر
عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود
الذهني الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة
وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف

الائمة من قريش) لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم
في الخلافة فقال الانصار
منا امير ومنكم امير تمسك
ابو بكر رضي الله عنه
بقوله عليه الصلوة
والسلام الائمة من قريش
ولم ينكره احد

(الماهية)

الاستثناء (قال مشايخنا هذا الجمع) اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس تبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد) هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس (ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وانما قال لعدم الفائدة اما فى قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا و فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة (فيبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل تبطل اللام اصلا) اى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا

الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه اوغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال اونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا) الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء اولا يشترى العبيد اولا يتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس

محققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فح لايحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لايصدق قضاء لانه نوى حقيقة لاتثبت الابالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب خيل واحد ويعم فى النفى مثل لاتحل لك النساء اى واحدة منهن فكقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذيصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لايقال بل المعنى ان جمع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لايمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع معنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يحمل على مايصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لايقال الكلام على تقدير ان لايكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهنى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فى الذهن فح لانسلم انتفاء العهد الذهنى فى شئ من الصور المذكورة والصحيح فى اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله

(فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى

تعالى لايحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام) عبارته ان مثل لاتزوج النساء ولااشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه وكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد اوالاستغراق حقيقة ولامساغ للخلف الاعند تعذر الاصل ولهذا لوقالت خالعنى على مافى يدى من الدراهم ولاشئ فيها لزمها ثلثة دراهم ولوحلف لايكلمه الايام اوالشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لايدركه بكل بصر وهو سلب العموم اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب اى شمول النفى لكل احد فيكون سلبا كليا لايقال كان الجمع المعرف باللام فى الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو فى النفى لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لايحب الكافرين ان الله لايهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس فى النفى يعم وقد يجاب عن الآية بانها لاتعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلايلزم من نفيه نفيها (قوله لصحة الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع (قوله واختلف فى الجمع المنكر) لاشك فى عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فى العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا فى الجموع كرجل فى الواحد ان يصح اطلاقه على

وهذا معنى كلام فخر الاسلام فى باب موجب الامر فى معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ماقالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لايمكن حملها على العهد والاستغراق حتى لوامكن يحمل عليه كما فى قوله تعالى لاتدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس (والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا والنحويون حملوا الاعلى غير)

كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل و بعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على مادون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلابد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثانى ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ثم وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهنى كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمص جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق مالم يسبق ذكره كقولك للعلام قد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين (قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) اى الذى

(ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا ان تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء) وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية

سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم (قوله ومنها) اي ومن الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع وردفيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لايكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اماذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في مامن رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لاريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ماانزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ماانزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لاينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والجزئية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لااله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لااله الا الله او ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لانه

(ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء) وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى (ولكلمة التوحيد

ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لاضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لايكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لااجالس الارجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم يكن العلة

اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لايخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لاعلى المحل والخبر محذوف اي لااله موجودا وفي الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لاعلى نفي مغايرة الله عن كل اله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لااضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولاشك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لاتختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لايجالس الارجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لايجالس الارجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لايصدق الاعلى فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله

المذكورة عامة لما صح التعليل (ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ وكذا (تعالى) النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لااجالس الا عالما معناه الارجلا عالما فيعم لعموم العلة) فان قوله لااجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لااجالس الارجلا عالما فان اظهر الموصوف

تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الجزاء وبكلمة اي او بالنكرة المستثناه عن النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه اولم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لايجالس الارجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لايجالس الارجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل بحكمه اعنى لاحد من صدور الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لااجالس رجلا عالما ولارجلا جاهلا ولاغير ذلك الارجلا عالما ولايخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لااجالس الارجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لااجالس الارجلا معناه الارجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلايختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم لكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لاتنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لاامرأة الى الجنس دون الفرد ولاكل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لاعموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لااجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة

وهو الرجل ويقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل (النكرة الموصوفة مقيده والمقيد من اقسام الخاص قلنا هو

بوصف عام (قوله خاص من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق أن اللفظ الواحد لايكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ماوضع لكثير محصور اولواحد بل الاضافي اى مايكون متناولا لبعض ماتناوله لفظ آخر لا بمجموعه فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والنكرة في غير هذه المواضع) اى النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولايخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لابالنفي ولابالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لانسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة اوفرد منها او ماصدقت هي عليه واحدا كان اواكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه

خاص من وجه وعام من وجه) اى خاص بالنسبة الى المطلق الذى لايكون فيه ذلك القيد عام في افراد مايوجد فيه ذلك القيد (والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء ونحو قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا)

(فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت المعرفة

لفظى لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اى بقرة كانت وتحرير اى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم (قوله فاذا) اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وح يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام او الاضافة وذكر فى الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم او اخر ومثل الاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى * صفحنا عن بنى دهل وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا * مع القطع بان الثانى عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلا معنى لكون الثانى عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفه نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب على قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم

فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل وعند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والافقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب منه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير فى الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك فى الوجهين) يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة فى انها ان اعيدت معرفة كان الثانى هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثانى غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثانى هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره فى الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم (قوله ان يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهما وروى عن النبى عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثانى مغاير للاول فى النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اى العسر الذى انتم عليه او الجنس اى الذى يعرفه كل احد وقال فيكون اليسر الثانى مغاير الاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهوه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاول لتقريرها فى النفس وتمكنها فى القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر

(فكذلك فى الوجهين اى اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثانى عين الاول فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا (لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد

كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المص بقوله والاصح ان هذا تأكيد (قوله وان اقر بالف) يعنى لو اراد صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف فى ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانى هو الاول لكونه معرفا باللام الثابت فى الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ابى حنيفة رح يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تأثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين لكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين وابف عند القاضى فاللازم واحد اتفاقا كذا فى المحيط وفى صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك وينبغى ان تكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف شاهدين وتخريج المص رح فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول (قوله ومنها اى وهى نكرة تعم بالصفة) يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما يعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يتكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد منهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها

(وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف (وان اقر به منكرا يجب الفان عند اى عند ابى حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس) فالاقسام العقلية اربعة ففى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرف التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر فى مجلس اخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى (ومنها اى وهى نكرة تعم بالصفة)

قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا فى قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا انهـا نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لاخفاء فى انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق اى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصـوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اى الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيدا وعمر وضعيف بجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه) جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا فان قال اى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعـا لايعتق الا واحـد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب بعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثـانى قطع عن الوصف لان الضرب انمـا اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها اى واما لم يعتقوا جميعا ولا واحدا منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملهـا واحد فحملوها معـا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لاتطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصـل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقـد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لابمطلق الحمل (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو) لانه ان اريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له

(فان قال اى عبيـدى ضربك فهـو حر فضربوه عتقوا وان قال اى عبيدى ضربته لايعتق الاواحد قالوا لان فى الاول وصـفه بالضرب فصـارعاما به وفى الثـانى قطـع الوصف عنه وهـذا الفرق مشكل من جهة النحولان فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثـانى بالمضروبية

والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم الا يرى
ان يوما فيما اذا قال والله لااقربكما الا يوما اقربكما فيه عام بعموم
الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف
بان الضرب قائم بالضارب فلا تقوم بالمضروب لامتناع قيام
الوصف بالواحد لشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة
ويجوز ان يصير اليوم ماما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة
فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه
صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان
من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها
تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به
وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به
فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط
فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف
لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط ولو سلم فالفاعل ايضا
ضرورى فينبغى ان لا يظهر اثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى
الضرورة بل يؤكدها (قوله وهنا فرق آخر تفرد به المص) حاصله
ان ايا لواحد منكر ففى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام بالكلية وان اعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان
عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا
الاعتبار واحد مفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فيحصل
الاولوية وبه يثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير
الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول
وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون
بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اى عبيدى وطئته دابتك او عضه

وهنا فرق آخر وهو ان الا يتناول الا الواحد المنكر ففى الاول) اى فى قوله اى عبيدى
ضربك فهو حر (لما كان
عتقه) اى عتق الواحد
المنكر (معلقا بضربه مع
قطع النظر عن الغير فيعتق
كل واحد باعتبار انه مفرد
فح لا تبطل الوحدة ولو
لم يثبت هذا) اى عتق كل
واحد (وليس البعض
اولى من البعض يبطل
اى الكلام (بالكلية
وفى الثانى وهو) قوله
اى عبيدى ضربته
(يثبت الواحد) ويتخير
فيه الفاعل اذ هناك يمكن
التخيير من الفاعل
المخاطب بخلاف الاول
(نحو ايما اهاب دبغ فقد
طهر) هذا نظير الاول
فان طهارته متعلقة بدباغته
من غير ان يكون له فاعل
معين يمكن منه التخيير
فيدل على العموم (ونحو
كل اى خبز تريد) هذا
نظير الثانى فان التخيير
من الفاعل المخاطب ممكن
هنا فلا يمكن من اكل كل
واحد بل اكل واحد
لكن يتخير فيه المخاطب
ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف

فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفيمن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا) لان من للتبعيض (اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن) اى البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة (فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا

كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد مفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا فانه اذا ضربوه معا او على هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اى للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اى الرجلين واى الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اى رجلين ضرباك او الجمع مثل اى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اى عبيدي ضربك اوضربته (قوله ومنها من) ويكون شرطيه واستفهامية وموصوله وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار اريد في الدار عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله يعتقهم الا واحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض

الاعتبار بعض) اى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض (فيحمل بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل من المجموع مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا

فيحمل عليه مالم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء
من عبيدى عتقه فهو حرّ بقرينة اضافة المشية الى ماهو من الفاظ
العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من تشاء
منهن لقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر
اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء
من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان فى الاول قرينة دالة على ان
من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا
بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول
عتقه لا كلة من وضعفه ظ وبينهما فرق آخر تفرد به المص تقريره
ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين
ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل
من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك
فى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق
كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل
من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان
المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا
على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس
بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق
على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد
ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لااطلاع
عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج
البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التى تدل عليها
من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من
ان تكون فى ضمن الكل اوبدونه وح لانسلم ان التبعيض متيقن
وهو ظ (قوله ومهما ما فى غير العقلاء) هذا قول بعض ائمة اللغة
والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل فى قوله تعالى
فاقرؤا ماتيسر من القرآن يجب قراءة جميع ماتيسر عملا بالعموم كما

في قولهم ان كان مافي بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ماتيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (قوله وقد مر وجههما) اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان ماعام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ماشاءت بعض الثلاث (قوله وهما محكمان) ليس المراد انهما لايقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شئ وقوله واوتيت من كل شئ مخصوص على ماسبق بل المراد انهما لايقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ماسبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف محقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل (قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق (قوله فكل اي كل واحد) من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا (قوله بخلاف من دخل) اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم

وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا العموم على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

(وههنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغوا فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول) وهذ الفرق قد تعرضت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف (وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعار الكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على

من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله وههنا فرق آخر) حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد عند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجاز السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف يجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه على هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين وكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل او لا مثلا اسم لذلك (قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا) اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون

سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا او ارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الاخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني

مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعسرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كامر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث اما في من وكل فظ واما في الجميع فلانه يحمل مستعارا لكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم اذا دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمص بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان ادلو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال اورد المص كلاما حاصله ان الجمع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على

حتى لو دخل جماعة يستحق الجمع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فلا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فيخلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

(مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني بالرأى فذاك وان ثبت

التساوى فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس) قال الشافعي رح لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل في امر الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الاخر قياسا (واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام) جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لا يكون شريكا فاجاب بان هذا

الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فان قوله كل الافرادى يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازى بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقى اى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثانى اى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى (قوله مسئلة) تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم

ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كقوله عليه السلام قضى بالشفعة لكل جار كأنه قال قضى بالشفعة لكل جار

مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو اليس لى عليك كذا فيقول بلى او اكان لى عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم) هذا نظير المستقل الذي هو الظاهر انه جواب قطعا (ونحو تعال تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب (ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على تقدير الجواب) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد (ففى الثلثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على الابتداء عندنا) حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب

لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمص رح مثل لذلك بقول الصحابى صلى النبى عليه السلام داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام واما ثالثا فلانه جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة) يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة وح ينحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا فى الابتداء لا يحتمل الجواب ونعنى بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفى استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفى السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى فى جواب اكان لى عليك كذا ولا يكون نعم فى جواب اليس لى عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر فى احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر ويكون اقرارا فى جواب الايجاب والنفى استفهاما وخبرا (قوله حملا للزيادة على الافادة) يعنى لو قال ان تغديت اليوم وكذا فى جواب تعال تغد معى يجعل

(كلامه)

صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا ماقيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا ﴿ ١٢١ ﴾ بالعمومات الواردة في حوادث خاصة (فصل حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا) اى المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم يحمل الحكم المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالا عتاق يتقيد بالمؤمنة) اى الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لاتعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة (وان اتحد) اى الحكم (فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لايحمل عندنا وعند الشافعي) يحمل سواء اقتضى القياس اولا (وبعضهم رادوا ان اقتضى القياس) اى بعض اصحاب الشافعي رادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان

كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولايخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لانه نوى مايحتمله اللفظ لاقضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لاينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لاينجسه الا ماغير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا لسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لايحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لاتنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ونحوه كالقصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولانسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام

اتحدت) اى الحادثة كصدقة الفطر مثلا (فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر

وعبد ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين اى دخل
النص المطلق والمقيد
على السبب فان الرأس
سبب لوجوب صدقة
الفطر وقد ورد نصان
يدل احدهما على ان الرأس
المطلق سبب وهو قوله
عليه السلام ادوا عن كل
حر وعبد ويدل الآخر
على ان رأس المسلم سبب
وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين (لم يحمل عندنا
بل يجب العمل بكل واحد
منهما اذ لا تنافى فى الاسباب)
اى يمكن ان يكون المطلق
سببا والمقيد سببا (خلافا له)
اى للشافعى رحمه الله
تعالى يتعلق بقوله لم يحمل
عندنا (وان دخلا) اى
المطلق والمقيد (على
الحكم) فى صورة اتحاد
الحادثة (نحو فصيام ثلاثة
ايام مع قراءة ابن مسعود
رضى الله تعالى عنه وهى
ثلاثة ايام متتابعات) فان
الحكم وجوب صوم ثلاثة
ايام من غير تقييد بالتتابع وفى قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام متتابعات (فان كان
(محمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما) فان المطلق ...

والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة فى الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور فى المقيد او فى غيره لانه فى مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا عليه الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور فى المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجئ ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعى وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد فى السبب ونحوه اولا

اجزائه (هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى) فنقول فى جواب ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا فى اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا فى ثلثة ايام متتابعات (ولان القيد زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى) اى نفى الحكم عند عدم الوصف (فى المنصوص وفى نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد)هذا دليل على المذهب الاخير وهو انه يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفى الحكم عما عداه عنده وذلك النفى لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفى بالنص فى المنصوص وفى نظيره بطريق القياس

(وبما قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل

وان كان فلا حمل كوجوب الصاع فى صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا فى احد الحديثين ومقيدا بالاسلام فى الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفى هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد فى حادثة اخرى وهى كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع فى الصوم يعنى انما حملناه على مقيد وارد فى هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابى رضى الله تعالى عنه فعدة من ايام اخر متتابعات فى قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعى انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام فى حديث الاعرابى صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله ان المطلق ساكت) احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد فى السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اى نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا فى الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقييد) فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق توجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به توجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال فى وجه الاستدلال

(وقال ابن عباس رضی ابهموا ما ابهم الله واتبعوا مابین الله) ای اتركوه علی ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الی المقید المعین فلا یحمل علیه (وعامة الصحابة ماقیدوا امهات النساء بالدخول الوارد فی الربائب ولان اعمال الدلیلین واجب ماامكن فیعمل بكل واحد فی مورده الاان لایمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفی المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن نشرع فی نفی المذهب الثانی وهو الحمل ان اقتضی القیاس بقوله (والنفی فی المقیس علیه بناء ۱۲۴ علی العدم الاصلی فكیف یعدی) جواب عما قالوا انه یحمل علیه فانهم قالوا ان النفی حكم شرعی ونحن نقول هو عدم اصلی فان قوله تعالی فی كفارة القتل فتحریر رقبة مؤمنة یدل علی ایجاب المؤمنة ولیس له دلالة علی الكافرة اصلا واصل عدم الاجزاء تحریر الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقی عدم اجزاء الكافرة علی العدم الاصلی فلایكون حكما شرعیا ولابد فی القیاس من كون المعدی حكما شرعیا وتوضیحه ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاء مالایكون تحریر رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغیرهما والثانی عدم اجزاء مایكون تحریر رقبة غیر مؤمنة فالقسم الاول (علیه) اعدام اصلیة بلاخلاف والقسم الثانی مختلف فیه فعند الشافعی رح حكم شرعی وعندنا عدم اصلی بناء علی ان التخصیص بالوصف دال عنده علی نفی الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحریر رقبة فلولم یقل مؤمنة لجاز تحریر الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفی تحریر الكافرة فیكون النفی مدلول النص فكان حكما شرعیا ونحن نقول اوجب تحریر المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان فی آخر الكلام مایغیر اوله فصدر الكلام موقوف علی الآخر ویثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغیر

ان الوصف فی المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهی بهذا النص ولایخفی ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآیة فی هذا المط فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون (قوله وقال ابن عباس رضی) هذا لایقوم حجة علی الخصم لانه لایجعل قول الصحابی حجة فی الفروع فضلا عن الاصول (قوله وعامة الصحابة) قال عمر رضی الله عنه ام المرأة مبهمة فی كتاب الله تعالی فابهموها ای حال تحریمها عن قید الدخول الثابت فی الربائب فاطلقوها وعلیه انعقد اجماع من بعدهم كذا فی التقویم وقد یجاب بان الاجماع علی عدم حمل المطلق علی المقید فی صورة لایكون اجماعا علی اصل الكلی لجواز ان یكون ذلك لدلیل لاخ لهم فی هذه الصورة (قوله ولان اعمال الدلیلین واجب ما امكن) وذلك فی اجراء المطلق علی اطلاقه والمقید علی تقییده عند الامكان اذ لو حمل المطلق علی المقید یلزم ابطال المطلق لانه یدل علی اجزاء المقید وغیر المقید وفی الحمل علی المقید ابطال للامر الثانی وبهذا ظهر فساد مااستدل به الشافعیة من ان فی حمل المطلق علی المقید جمعا بین الدلیلین اذ العمل بالمقید یستلزم العمل بالمطلق من غیر عكس لحصول المطلق فی ضمن ذلك المقید فان قیل حكم المقید یفهم من المطلق فلو لم یحمل علیه یلزم الغاء المقید اجیب بانه یفید استحباب المقید وفضله وانه عزیمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولی من ابطال حكم الاطلاق (قوله والنفی فی المقیس

لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلى كما فى القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا (ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقوله لان القيد وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات فى المقيد) اى يدل على اثبات الحكم فى القيد وهو الاجزاء فى تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفى فى غيره) اى على نفى الحكم وهو نفى الاجزاء فى الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل فى المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله او تحرير (رقبة فلا يفيد تعديته فهى) اى التعدية (فى الثانى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) اى بعين تعدية العدم (وان كانت غيرها فهى مقصودة منها) اى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد قطعا. قوله نحن نعدى القيد فثبت العدم

عليه) يعنى ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية الحكم الشرعى بل العدم الاصلى وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سيجيء فى فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعى ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيدة كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس اوانتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون الحل فى حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره وبهذا يدفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة فى كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع فى اجتماع النص والقياس فى حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد فى حادثة واحدة فى الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر (قوله لان القيد) يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره فان قلت هذا صريح فى ان النفى ايضا مدلول النص كالاثبات

ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس (فتكون) اي لعدية القيد (لاثبات ما ليس بحكم شرعي) وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي (وابطال الحكم الشرعي) وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين (الذي دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا الجواز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق

عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية (ودلالة المطلق عليها) ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغلظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فأجاب بقوله (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا اولا يقال انتم قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام

فيكون حكما شرعيا ضرورة فبتناقض ما تقدم من انه لا دلالة في القيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي (قوله ودلالة المطلق عليها) اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما (قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل

في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الا بل سائمة زكوة مع انهما في السبب) والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حادثتين)قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف اوفارقوهن بمعروف واشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ) فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة ﴿١٢٧﴾ (فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع) اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اى المجموع او لكل واحد منهما مطلقا والثانى غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول او الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين

القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال الكفارة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) في نفس الصيغة اوغيرها من الادلة والامارات لترجح احد معنييه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اوردعقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اى الاسود والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل

قوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الاخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ اذا استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لا يجوز (فان قيل يصلون على النبى الآية والصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه تختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع ...

الخلاف ماذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى انه ظ فى المعنين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد وذهب المص الى انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم بط بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع ح يكون استعمالا فى احد المعانى ولا نزاع فى صحته فان قيل لا نعنى باستعماله فى مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان تكون موضوعا له بدون الآخر اى بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اى مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر كما مر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظ واما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى

فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل يتعدد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلى واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز فى مثل هذه الصورة اى فى صورة تعدد الضمائر ايضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الآية لم يوجد استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلوة على النبى عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له

جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لايتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لايمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مراد اوغير مرادفى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لايخفى عليه امتناع استعماله) اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام اولغفلة من الوضع الاول اولاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو بط ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى مازيد الاقائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لايوجب ان لايراد باللفظ الاهذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط انفراد او اجتماع ليستعمل تارة فى هذا الموضوع له من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لايستعمل فى اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو

باطل لما سيأتى بيان اللزوم على مانقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا فى المراد لانفس المراد ومثل هذا لايكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الاارادة كل واحد من المعنيين اذليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين او المعانى اواكثر على ان يكون كل منهما مراد باللفظ ومناطا للحكم لاداخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه لايتصور الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله فى كل منهما على انه معنى مجازى بالاستقلال وسيجئ ان استعمال اللفظ فى معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لايجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل فى المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة فى كل واحد مجازا فى المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجئ ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف

لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة فعلم انه لابد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبى عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ﴿ ١٣١ ﴾ ذكر فى قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازى فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى السموات آية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وما ذكروا

اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص (قوله لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة) لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء فى مثل فلان يصلى فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معانى الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب والقطع بانه لا ركاكة فى مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبى ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما فى وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا (قوله ولما بينوا) يعنى ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلوة فى نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك (قوله وهذا جواب حسن) ثم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة فى الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعانى المذكورة وتجويز ان يراد به فى الكل معناه الحقيقى او المجازى (قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع) فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر

[illegible] جميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يسهم الانقياد

بالطبلا وايضا. لايبعد ان يُراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصا وقوله تعالى ولكن لاتفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لاتفقهون لايليق بهذا فعلم بهذا ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كاش لاينكره الا منكر خوارق العادات (التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي و الشرعي والعرفي والاصطلاحي

من كلامه فهو لايصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذلك فشموله لجميع الناس بل ولابد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وايضا لايبعد) هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفاء لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماوات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لاباس ان يقال الم تر (قوله ولا يحكم باستحالته) فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لايمتنع صدورها من الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح (قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مأول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من ان لايفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لايفقهون هذه الدلالة ولايعرفونها لاختلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لايسمعون (قوله التقسيم الثاني) من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما

(فاللفظ حقيقة) اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة (حقيقة) في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة واما قال فاللفظ حقيقة لان بعض

حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل فى غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل فى غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل فى غير ما وضع له فى الجملة لا ينحصر فى المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا للعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فلزم فى المرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه فى تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فى السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث تدل عليه من غير قرينة اى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشىء من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ولا يشترط فى الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى فى جميع الاوضاع ولا فى المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه فى شىء من الاوضاع فان اتفق فى الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع

الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام (وان استعمل فى غيره لعلاقة بينهما فمجاز) اى وان استعمل فى غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فالمجاز بالحيثية التى يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعى مجاز فى المعنى الاول من حيث الشرع وفى المعنى الثانى من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة فى المعنى الثانى بسبب الوضع الثانى

الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع لها كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ماذكرنا بل ومن جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ماسيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لاخطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد مايدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ماوضع له في الجملة اعني العرف العام قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا مايحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير الموضوع له ولا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لايكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لايكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو

- واما المنقول لمنه ماغلب فى معنى مجازى للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى من حيث اللغة و

بالعكس اى حقيقة فى الثانى مجاز فى الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ماغلب فى بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقى كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اى خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) اى المعنى الاول وهو مايدب على الارض (صارت مجازا اذا اريد بها غير ماوضعت له وهو مايدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو مايدب (ليس لصحة اطلاقه) اى المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد

بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع فى اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولايكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد مايدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجئ ان الكناية مستعملة فى المعنى الموضوع له لكن لالذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال فى غير الموضوع له ينافى ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شئ واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى مانحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ماذكر فى المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى لاللمجاز بالزيادة او النقصان الذى هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لايقال اللفظ الزائد مستعمل لالمعنى فيكون مستعملا فى غير ماوضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال فى معنى لانا نقول لانسلم انه مستعمل لالمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظ واصح على ان الاستعمال لالمعنى لايستلزم الاستعمال فى معنى غير الموضوع له بل ينافى وهو ظ والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ فى الموضوع له او فى غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لايكون استعمالا ولو سلم ولايصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا فى عبارة فخر الاسلام لاعتبار ارادة المعنى غير الموضوع وكيف فى عبارة من جمع بين الامرين (قوله واما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز

فيها المعنى الاول (كما فى الحقيقة) فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة اطلاقه) اى المنقول (على المعنى الثانى) وهو مايدب مع خصوصية الفرس (كما فى المجازى) فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق

باللغة التى بكل ماهو جمد فيه لازم ذلك المعنى و اللازم هو المعنى خلط ﴿١٣٦﴾ الثانى (اى لترجيح هذا الاسم

بحق خليلته) اى اعتبار المعنى الاول فى الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء (فى تخصيصه) بالمعنى الثانى اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لايعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة والاولوية لالصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لايجرى القياس فى اللغة فلا يقال ان سائر الا شربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى فى الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل مايوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليصح الواضع لهذا المعنى لفظا مناسباله فاحفظ هذا

موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل فى المعنى الثانى حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب فى غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما يحصل من جهة فيقال منقول شرعى وعرفى واصطلاحى فالمعنى الثانى ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة فى المعنى الاول مجاز فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول ومجاز فى المعنى الاول حقيقة فى المعنى الثانى من جهة الوضع الثانى كالصلوة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان المخصوص لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى مايكون المعنى المستعمل فيه موضوعاله او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لايقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى من افراد المعنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة وهى فى الاصل لمايدب على الارض فاطلاق اللفظ على ماهو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد مايدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة

البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس فى اللغة الا لعملة عنه (فيطلق ﴿سؤال﴾ الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة) اى لما علم ان اعتبار المعنى الاول

فى المجاز انما هو صحة اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول فى المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل مايوجد فيه الشجاعة ولايصح اطلاق الدابة فى العرف على كل مايوجد فيه الدبيب ولايصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل مايوجد فيه دعاء (وثبت ايضا ان الحقيقة اذاقل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب استعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى والذين هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجازى (وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه) اى بمعناه الموضوع له (معنى ثان ملزوم له) وهى لاتنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما

سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كالحقيقة يعتبر بمفهومها ليصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول اى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل مايوجد فيه العلاقة المقبولة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لايطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثانى ليلزم ماذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثانى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل مايوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعنى ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة

غرابة اللفظ اوذهول السامع عن الوضع اوعن القرينة او نحو ذلك
وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فثل المفسر
والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل فى الكناية لما عرفت
من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات
ومايقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه
قاصدين الاستتار وان كان واضحا فى اللغة او الانكشاف وان كان خفيا
فى اللغة احتراز عن امثال ذلك فلا يخفى مافيه من التكلف واما عند علماء
البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ
استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفى ويرجع
اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط
الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد
قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له
نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات
مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك
فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه
الى ملزومه وح لا حاجة الى ماقيل ان الكناية مستعملة فى معنى الثانى
لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو فى محل اخر وباستعمال اخر
بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان
المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز
عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان
اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من
لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح
فى المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان
يراد معناها وحده اوغير معناها وحده او معناها وغير معناها معا
والاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية

فى طويل النجاد (فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد) بخلاف المجاز فانه استعمل فى غيرما وضع له فينا فى ارادة الموضوع له

تم كل من الحقيقة والمجاز اما فى المفرد وقد مر تعريفهما واما فى الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ماهو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ماهو فاعل فى العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ماهو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهرى انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ماهو فاعل عنده فالاسناد حقيقى مع ان الربيع ليس بفاعل فى العقل وهو كاذب فى هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءنى زيد نفسه مريدا معناه الحقيقى والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يسمى الخبر الصادق والكاذب

وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلهما فى مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لايقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذلا معنى له الا اراده المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه يستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذلا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لننتقل منه الى معناه فينافى ارادة الموضوع له لان ارادته ح لايكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممنوع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له اذ لا

(قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما قيد ان فى المفرد باللغويين وفى الجملة بالعقليين او الحكميين ومثل المص الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فاذا اعتبر فى التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ماهو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلى جملة اسند فيها الفعل الى غير ماهو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانه واراد بالفعل المصطلح وما فى معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له

وهو موصوف به سواء قام به فى الخارج كضرب اولا كالمه وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم فى نفس الامر اولا فيدخل فى تعريف الحقيقة مايطابق الواقع والاعتقاد جميعا اولا يطابق شيئا منهما اويطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج مايطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهرى انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل فى اللفظ فان المنسوب اليه فى المجاز العقلى ايضا فاعل فى اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم مايكون الفعل حاصلا له فى اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التى لايطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا فى الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب مايفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم فى الظاهر فيشمل نحو ضرب عمر وعلى لفظ المبنى للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير فى غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل فى تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبنى للفعول لان فاعله الوادى لا السيل ومثل هو فى عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله بملابسته احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا بمجاز لان الغير لابد ان يكون من ملابسات الفعل (قوله فصل) قد سبق انه لابد فى المجاز من العلاقة وهو اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ماذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب فى خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة مايعم كون احدهما فى الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود او العقل او الخيال

(فصل) هذا الفصل فى انواع علاقات المجاز وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكنى اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى

وغير ذلك والمص فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان اوفى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما فى مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعنى المشابهة والا فالملزوم اما ان يكون احدهما حاصلا فى الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفى لا حصر وتقسيم عقلى ولو جعلناه دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا فى الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع فى اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر (قوله فى بعض الازمان) اعلم ان المعتبر فى المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقى للمسمى المجازى فى الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفى المجاز

افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغى ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ماهو بصدده وهو انواع المجازات فقال (واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له) اى لذلك المسمى (بالفعل فى بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤل) المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد فى المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقى حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا) اى لا بالفعل ولا بالقوة

باعتبار مايؤل حصوله له فى الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له فى زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له فى جميع الازمان وهو ظ ولا يمتنع حصوله له فى حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم فى مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى فى زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا فى مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ وهو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لاتشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذى خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقى للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض فى الشرح بكونه مغايرا للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على مانقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او مايؤل ان كان فى الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقى حاصلا للمسمى فى حال تعلق الحكم به ففى مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقى فى هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان تكون الحصول فى زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار مايؤل وان كان فى الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان مايدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيقى للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى فى زمان سابق على الزمان الذى هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان

(حاصلا)

(فلا بد وان يريد معنى لازما لمعناه ١٤٣ الوضعي دهنا) اى ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا اطلق على الاعمى وكالغائط وهو اى اللازم الذهنى (اما ذهنى محض) ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج (كتسمية الشئ باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمى (او منضم الى العرفى) ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى او الخارجى اى يكون الذهنى منضما الى الخارجى ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وحقيقيا فيسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا (وح) اى اذا كان اللزوم الذهنى منضما الى العرفى او الخارجى (اما ان يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء

حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعنى الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفي الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين وواجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا اريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا (قوله فلا بد ان تريد معنى لازم) لان مبنى المجاز على انتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل

لنظير اطلاق اسم الجزء على الكل (اوخارجا عنه) عطف على قوله جزء الآخر وحينئذ) اما ان لايكون اللازم صفة للملزوم وهو) اى اللزوم (اما بحصول احدهما فى الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث) اى النبت (وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا) اى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب (لان الرزق سبب عادى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم) هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط اويكون صفته وهو الاستعارة وشرطها

بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة تنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح وتهكم كما فى اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما فى اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما فى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك (قوله اوخارجا عنه) معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافِ كون احدهما جزأ للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزأ للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله اويكون صفة) اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لايكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعلا انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا ان لايكون احد المعنيين جزأ للآخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لايكون وصفا له الى غير ذلك مما نشعر به التقسيم وانت خبير بانه لاامتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وانه يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وان اراد اما بغير كون احدهما جزأ للآخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلنا اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقى وهذا لاينافى كون الجامع جزأ من الطرفين او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام اسدا هو

(زيد)

فرع فاذا كانت الاصلية و الفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لايوجد بدون الرأس والرقبة واما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز (و كالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال) لاحتياج الحال الى المحل (وايضا على

زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجاز ان كان هو الانسان الشجاع فظ انه ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظ انه ليس عنيه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فح لايكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لايصح ان المعنى الحقيقى لايحصل للمعنى المجازى اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث تطلب من شرحنا التلخيص (قوله واذاعرفت) يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة او السبب لايطلق عليه مجازا كما سيجئ والكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى

قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان تكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد اوالرجل منه حراً ولا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده اورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة

اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء في حلول الشئ في الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المص الى ان المعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ في الشئ سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة (قوله واعلم ان الاتصالات) يعنى كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او تكون معنى احدهما سببا بمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة (قوله فان الهبة)

المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اى بنظر في التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين والحاصل انه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة (وذلك) اى ملك الرقبة (سبب له) اى لملك المتعة فاطلقنا اللفظ الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا (نكاح

غيره عندنا اى نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة عندنا (وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى) كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) اى غير لفظ النكاح والتزويج ﴿١٤٨﴾ (قاصر في الدلالة عليها) اى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر) اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد اما احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم (لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور) اى المصالح المذكورة ثمرات وفروع (وبين النكاح للملك له عليها) اى الزوج على الزوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك) (او بدونه) اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه واعا يصح بهما) اى بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة يعني ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد

وصحت ملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول الرقبة (قوله حتى لو كانت) امة يثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لسوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (قوله الى غير ذلك) اى منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج وافٍ بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام لمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب (قوله ولا يجب) اى لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك

اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى (وكذا ينعقد) اى النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة ويراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف ﴿ ١٤٩ ﴾ على قوله وكذا انكاح غيره عبدنا (فان قيل ينبغى ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اى ينبغى ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) اى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) اى السبب (علة شرعت الحكم) اى لذلك المسبب اى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا فى الاول) رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى العبد وهذا

او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث تكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد فى المعنى اللغوى (قوله وكذا ينعقد) بلفظ البيع لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليهما بلزوم العوض فيكون السبب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل يوجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان تتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المص من الايصال بين حكمى الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف فى المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التمليك والفاظ النكاح فان كلاهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة الحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر فى فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغوا فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعنى ان قوله

فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت

يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضع بل المقصود المسئلة التى تأتى وهى قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعنى فى صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفى قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا (اما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) اى لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين آه فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضى اليه

ان ملكت او اشتريت عبدا فى معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب فى الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب فى المعنى المجازى اعنى من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) اى لو استفتى المفتى يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الاصل الذى نحن فيه) وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه (قوله فان العتق)

ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك (اى) الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما فى العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) اى بناء على الاصل الذى نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) اى ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هى يفضى اليها وليست هذه) اى ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) اى من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت

العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رح) لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ﴿١٥١﴾ ولابد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض واللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه) اى بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية)

اى هذا التصرف الذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجئ من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقى والمجازى ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقى مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض فى مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة فى اثبات ملك المتعة (قوله لانها) اى الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة

فان فى المنقولات اعتبرت المعانى اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى فطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى على ما عرف فى مسئلة تجزى الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم) يعنى ان اعتاق ازالة الملك عند ابى حنيفة فى مسئلة تجزى الاعتاق (لكن نعنى ان التصرف الصادر من المالك هى) اى ازالة

بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل (او يطلق) اي الاعتاق (عليها) اي على ازالة الملك (مجازا) فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول

لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلابد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ماسيجئ في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ثم لابد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرء عليهما نقل شرعي (قوله يرد عليه) قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن

اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية (قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة (وضعه) لا في ازالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو ازالة الملك (يرد عليه) اي على ماسبق ان الطلاق

الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ماهو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وبين ازالة القيد (ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ماهو فالجواب) اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر (وهو ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست) اى ازالة الملك (لازمة لها) اى لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) اى ازالة القيد (لتلك) اى لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد) كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس

دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك (قوله لا للفظ الاعتاق) على حذف المضاف اى لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والرسن على الادراك باللمس ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجرى الامن طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر فى وجه الشبه ومواة المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض اقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعنى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدى او دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز هو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك شهر ابعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقد ان عليه كذا فى الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا يحمل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا

البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله فلا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لاتصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لاتصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق و الاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي

بالحقيقة القاصرة* (قوله ولايلزم) اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا او لايلزم ما هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة) يريد ان ماذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة اوبينونة لا يحتمل الملك بالنكاح الابعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ماهو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فمعنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل

ثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه لاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة (بحسبه) ثم انما لا تثبت بالعكس لما ذكرت ان الاستعارة لاتجري الا من طرف واحد و اما مثال البيع و الملك فصحيح

بجنسه حتى تراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر اوغيره فعلى هذا لوقال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فلكه هبة اوارثا يعتق وعلى ماذكره المص لايعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهولايختلف في ملك النكاح واليمين تبعا لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لاذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعاونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب مايحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا انتناوله ملك المتعة قصدا لاتبعا فتثبت فيه احكام النكاح لااحكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان يعتبرايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به تجوز في الغلط فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله (قوله واعلم انه قديعتبر) يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولايشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة هومن طرق البلاغة وشعبها التي بها يرتفع طبقة الكلام فلولم يصح لماكان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف بانه لوجاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيماله مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد

(واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لافي افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لابد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في اخص الصفات

(مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما فى حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابنى للاكبر سنامنه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتداء وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لاعندهما)

اتفق العلماء فى ان المجاز خلف عن الحقيقه اى فرع لها ثم ﴿١٥٦﴾ اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم فعندهما فى حق الحكم اى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابنى خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابى حنيفه رح فى حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح فى هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابنى خلف من هذا حر اى قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثانى اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا فى جهة الخلفية فقط فيجب ان لايكون الخلاف فيما هو الاصل (فالخلاف) وفيما هو الخلف بل الخلاف ان يكون فى جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابنى اذا كان مجازا خلف عن هذا ابنى اذا كان حقيقة فى حق الحكم اى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند ابى حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين وعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابنى (والخلاف فى الجهة فقط) فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابنى خلف عن هذا حر فالخلاف يكون فى اصل والخلف لافى جهة الخلفية والامر الثانى ان فخر الاسلام قال

فان قيل الطول لعلة كذلك والالمجار استعارتها لانسان طويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان فى اعاليها وطراوة وتمايل فيها (قوله مسئلة) لاخلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعندهما هى الحكم حتى يشترط فى المجاز امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لافقولنا لقائل هذا ابنى لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر منه فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر (قوله فالخلاف) يعنى عندهما الاصل هذا ابنى لاثبات البنوة والخلف هذا ابنى لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثانى لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا فى جهة الخلفية واما على التفصيل الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفيه وهذا معنى قوله

انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته ﴿ ١٥٧ ﴾ اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقي لايصح المجاز وعنده لابل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية (لهما ان في المجاز ينقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني) اى اللازم (موقوف على الاول) اى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم (فلا بد من امكانه) اى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على ان الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان إمكان الاصل فيها

فالخلاف يكون في الاصل والخلف اى في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية فلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك احد الحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين (قوله فصحة الاصل من كلام المص ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظ انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر (قوله لهما) المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المص ان في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم لتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته

شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله ﴿ ١٥٨ ﴾ لامس السماء يجب الكفارة لان

الكفارة خلف عن البر في كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة وكل موضع لا يمكن البر لا ينعقد ولا يجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما والعالم يذكر في التي مسئلة الكوز ان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما يغني عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما) اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم

الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية (فاذا فهم الاول) (في هذا) وامتنع (ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبنوة (فيجعل اقرارا

في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا (قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا ظ فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان في الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله في الشخص بعدما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم وهو محال (قوله فاذا فهم الاول) اي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق وهي ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المص رحمه الله عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا يستند الى الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر (قوله فيجعل اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقديره انه لا وجه لتصحيح هذه الكلام

في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا تبطل بالكره والهزل ولاتقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق مالم يبين انه اراد الاخوة اماوا قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لاغير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم تبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام اثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل ياحر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه

فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى

(قال الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ) فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لايجرى الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويعتق بقوله باحر لانه موضوع له (فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيدا اسد ليس بالاستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما تكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمى وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لايكون هذا ابنى استعارة)

عبدى حر يعتق (قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى) ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف في امر عقلى حيث جعل ماليس باسد اسدا اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل في غير ماوضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ماوضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبنى على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم ومادكره المص من انها لا يجرى في الاعلام لان العلم لايدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر اذا جاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لايقال المراد انه لايدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذى يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ماصرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه به حقيقة والتحقيق ان الاستعارة يقتضى وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما اوغير علم جاز استعارته والا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا

اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشئ لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لاتجرى في خبر المبتداء عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذى ذكر في المتن فعلى هذا لايكون هذا ا ني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لايعتق فعلم من هذا

انهم لايجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى (قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقايق لافى الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال اوالحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولايلزم هنا قلب الحقايق وهذا ابنى من هذا القبيل) هذا الذى ذكر وهو ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لاتقع في خبر المبتداء انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجرى في خبر المبتداء

ابنى من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لاتوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولود لى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب ابى يوسف ومحمد ولاقائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل معامع السند (قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشئ) ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولايخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقة امران متدافعان (قوله فهذا عين مذهبهما) وبه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل

عند علماء البيان كما يقال الحال (١١) ناطقة اى دالة استعير الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتداء لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتداء وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقايق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقايق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في اسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتداء وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود منى فتجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم

يسمون الاستعارة فى اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها تبعية و قوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا ويجب أن

(قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر فى علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد و نحو رأيت اسدا يرمى بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذى قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصد اذ القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثانى فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التى ليس ثابتة لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال نظ سواء قصد اولم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رمى اسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يحوز ادعاؤه لاعراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته فى الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال نطقطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق

يعلم ان الجواب الذى اوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية و ذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذى ذكرته فى المتن ان زيدا اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رأيت اسدا يرمى لاشك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان فى اسماء الاجناس لا تجرى الاستعارة فى خبر المبتدأ وتجرى فى الاسماء المشتقة اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضى الى قلب الحقايق دون الثانى اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس فى الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذى اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس

وعدهما عدم الاستحالة فان احدهما عن الآخر

باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات فى المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة (ق) لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات و اسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان

في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق اولم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب كل واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولاشك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص واما اطلعك على حقيقة الحال فان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية ونحن قد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترن بشيء من اداة العموم كالمعرف باللام ونحوه

المعنى الحقيقي مسئلة قال بعض ﴿١٦٣﴾ الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذا لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع واريد به مافيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال

لاخلاف فى انه الايعم جميع مايصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لايكون لها دخل فى التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القائل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لايعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لايثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضرورى والضرورة يندفع بارادة بعض الافراد فلايثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فمم لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم فى اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام اى علو درجته وارتفاع طبقته ماليس فى الحقيقة ولان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلانم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب ان يحمل على ماقصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلى غير ملفوظ فيقتصر منه على مايحصل به صحة الكلام من غير اثبات

العموم الذى هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم
انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازى
ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بدليل عموم
النكرة المنفية ونحو ها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم
عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع فى صحة
قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا او تخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنى
على ما ثبت عندهم من علية الطعم فى باب الربوا لا على عدم عموم المجاز
ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور
فى كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا
تدل على جميع افراد مرادة بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما
يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى
العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع
لتصحيح الكلام على ما مر (قوله مسئلة) لا نزاع فى جواز استعمال
اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة
عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع
استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا
الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط فى المجاز قرينة مانعة عن
ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع
للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له
فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى
ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا
بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد او الاسدين
او الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من
حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع
علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه
فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى
بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز

(مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى معا لرجحان المتبوع على التابع)

هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين فى الكناية على ماصرح به فى المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثانى لايقال المعنى الحقيقى جزء مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمى والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت بذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على مامر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع ولايعتد به ولاتدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانى ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد فى حالة واحدة لايكون مستقرا فى محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقى وعدم ارادته للعدول عنه الى معنى المجازى وهو محال والرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لانزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رأيت اسدين يرمى احدهما ويفترس الآخر ولاخفاء فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع واما الثانى فلانه لامعنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته

عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى واما الثالث فلانا لانسلم ان ارادة غير الموضوع له يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لايجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لاينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيما فى الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لاكون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لاارادة المعنى المجازى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل اللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة دالة على انه وحده ليس بمراد وهى لاتنافى كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فقط لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية مع شرعا وحصول الشخصين فى مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا من اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لانجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له

(فلايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولايراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى اولا مستم النساء لان الوطئ وهو المجاز مراد بالاجماع) اعلم ان لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

(قوله فلايستحق) اورد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فى قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطئ مجازا بالاجماع حتى حل للجنب

وكذا اذا اوصى لاولاد فلان اولابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بنى بنيه اما دخول بنى البنين فى الامان فى قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات وفى هذه المسئلة روايتان (ولا يجمع بينهما فالحنث اذا دخل حافيا اومتنعلا اوراكبا فى لايضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن لايدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز) اعلم انه تذكر ههنا مسائل تترآى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لايضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخل حافيا اومتنعلا اوراكبا

التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لااجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولاصحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لايقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على ان المراد الوطء ويحل تيمم الجنب اوالمس باليد ولايحل ذلك لانا نقول لانسلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو دفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فى مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة فان قيل لم لايجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ماتخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولاقرينة ولوسلم فخارج عن المبحث واما فى نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد مايختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز فى معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه فى الجملة واما لفظ المولى فحقيقته المعتق سواء اعتقه حر الاصل اوغيره فهو ليس بمجاز فى معتق المعتق على مايتوهم عن ظاهر عبارة المص وانما سمى المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعالى للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمى المولى للاعلى (قوله وكذا اذا اوصى) يريد ان لفظ الابن اوالولد المضاف الى شخص حقيقة فى ابنائه واولاده الصلبية مجاز فى ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور

خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قول ابى حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان كان له ابناء وبنوا ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابى حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فالذكور والاناث الصلبية مختلطة او مفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل لو قال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنواهم ولهم ابناء وبنوا ابنـاء ينبغى ان لا يشمل الامان بنى الابناء عند ابى حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده فى رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع فى الخلقة وفى اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا فى تنـاول الاسم لكنهم اصول خلقـة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية يعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها

والدخول خافيا معنـاه الحقيقى والباقى بطريق المجـاز فقوله فى لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقى مهجـور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وفى العرف صار عبارة عن لا يدخل وكذا اى من باب عموم المجاز (قوله لا يدخل فى دار فلان

(قوله والدخول خافيا معناه الحقيقى) لان وضع الشئ فى الشئ ان يحصل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم فى الكيس والكيس فى البيت والمعنى الحقيقى ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم فى الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقى الجسد شرط فى حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر فى حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول

يراد به نسبة السكنى) اى يراد بطريق المجاز بقوله فى دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى (اما حقيقة واما دلالة حتى لوكانت ملك فلان ولايكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهى تعم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) اى لايراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اى الاجارة والعارية بطريق المجاز

(حتى يلزم الجمع منهما) اى بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث (اذا قدم نهارا اوليلا فى امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء فى لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم فى الآية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار وكثير اما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به فى كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله (تعلق) (فاذا تعلق بفعل ممتد فالنهار وبغير ممتد فالوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه) اى كون ظرف الزمان (معيارا له) اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لايفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتى فى كلمة فى فى فصل حروف المعانى (فان امتد الفعل امتد المعيار (فيراد باليوم النهار) لان النهار اولى (وان لم يمتد) اى الفعل (كوقوع الطلاق هنا) اى فى قوله

حافيا معناه الحقيقى قلت ارادانه من افراد معناه الحقيقى بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم فى الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا اوراكبا فان قلت قد صرح فى المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لونواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية فى الدخول ماشيا وهى غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعنى وضع القدم سواء كان مع الدخول اوبدونه حتى لووضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفى العرف صار عبارة عن لايدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية فى مطلق الدخول (قوله يراد به) اى اى يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لاتعادى ولاتهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول فى دار يكون ملكا لفلان ولايكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها اولا لقيام دليل السكنى التقديرى وهو الملك صرح به فى الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لوكان غيره ساكنا فيها لايحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره (قوله فاذا تعلق بفعل ممتد) هو مايصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى

تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر تدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر واذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا في مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل

انت طالق يوم يقدم زيد (لا يعتد به المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزء من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزأ من النهار او من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذى سبق (باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اى لا يأكل من هذه الحنطة

المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لاضمنية وحاصله لفظا ومعنى لامقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المص من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثير ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم تكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولايمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لاامتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يقوم او حين تكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لافائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لايقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك

كقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا اعتدنا يخرجه من ان يكون التخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لايكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو

لانه يراد باطنها عادة فيحنث لعموم المجاز ولا يرد قول ابي ح ومحمد رح اي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فيمن قال لله ﴿ ١٧٣ ﴾ على صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين) هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه) فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله (يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو)

بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل (قوله لانه يراد باطنها) اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان تقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها (قوله لله على صوم رجب) وقع في عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة في اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة على الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر يعني لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا كترك

اى اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو (وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال) فى جواب هذا الاشكال (لا جمع بينهما فى الارادة) لانه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته) لان الكلام موضوع للنذر

وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه يسلم ان اليمين هو المعنى المجازى لكن فى الانشاءات يمكن ان يثبت الكلام المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيقى بمجرد الصيغة سواء اراد اولم يرد والمجازى ان اراد فهذه المسألة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا اونوى النذر فقط اونوى النذر مع نفى اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفى النذر فيمين فقط وهذا الذى اوردته اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر) لان النذر يثبت بالصيغة فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته (لا الاشكال) يصدق ديانة) لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه قضاء القاضى ولا يصدقه فى نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازى ونفيت الحقيقى لا يصدق فى القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضى

الصوم مثلا لان ايجاب المباح يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المص رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذه الكلام يمين بواسطة موجبه اى اثر الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز مالم يستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا ففهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ ح يكون مجازا وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل فى السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله فى تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا فاذا اريد المعنى الحقيقى للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا اولا (قوله ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال) يعنى اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز

لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لايندفع بهذا المقال لكن
هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما جميعا
فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا
فان قلت لاعبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير
للارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شئ من
الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها
واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص رحمه الله على سبيل
التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب
بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من ان
يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني
ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد
الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا
عند القصد بخلاف شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا
ولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ما ذكره شمس الائمة
السرخسي رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج
وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر
عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته
فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في
كلمتين (قوله مسئلة لابد للمجاز من قرينة) مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأى علماء البيان
او شرطا لصحته واعتباره كما هو رأى ائمة الاصول (قوله او عادة)
يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة
في الافعال والعرف في الاقوال (قوله نحو يمين الفور) وهو
في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت
به الحالة التي لاريث فيها ولالبث فقيل رجع فلان من فوره اى من
ساعته ومن قبل ان يسكن (قوله كقوله تعالى واستفزز)

اصل فيه (مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام

اى استزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهى كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب

(قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذلا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة اما الاول فقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان يكون لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او زيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المص رحمه الله فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة

الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي السابع شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد ان الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رحمه الله فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رضي الله عنه على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم

الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم و الثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك (لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما) وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب (اتفاقا لم يثبت الآخر) اي النوع الآخر وهو الجواز

على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لاتبقى الصحة فالوضوء فى كونه عبادة يفتقر الى النية وفى كونه مفتاحا للصلوة لايفتقر كذا ذكره المص رحمه الله وفيه نظر اما اولا فلانا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لايقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك فى شئ وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعانية واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعى رح على ماسبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اى حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او رفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لانسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كالحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لايكون من عموم المشترك فى شئ واجاب المص رح عن ذلك بانا لانعنى بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن فى عهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هى الثواب

ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى اذا استف اوكرع لايحنث ونحو لايضع قدمه فى دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان معناها الحقيق مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم ﴿١٧٩﴾ والكلام اى لاتكون معنى فى المتكلم اى صفة له ولاتكون من جنس الكلام او تكون معنى فى المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام اما لفظ خارج من هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام اخر اى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حر لايقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب اولم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فالفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب فى بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لايكون كلاميا فيكون بعض الافراد

والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك واعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيق ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولاشك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر اولم يوضع قط اولم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ (قوله ونحو لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالرياس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لايشرب من هذه البئر فان كانت ملئ فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لايحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالحوض ليشرب واصل ذلك فى الدابة لانها لا يكاد تشرب الماء الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب الماء بفيه خاض اولم يخض ✲ (قوله وكالاسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفا اوشرعا كالصلوة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ

اولايكون مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وهنا يعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باى
طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى ﴿ ١٨٠ ﴾ حر يفهم من اللفظ عدم تناوله
المكاتب فيكون القرينة
لفظية جئنا الى الامثلة
المذكورة فى المتن فكل
قسم من الاقسام فنظيره
مذكور عقيب ذلك القسم
لكن لم تذكر فى كل مثال
ان القرينة المانعة من ارادة
الحقيقة مانعة عقلا
اوحسا اوعادة اوشرعا
فتبين ها هذا المعنى فنى
يمين الفور كما اذا ارادت
المرأة الخروج فقال ان
خرجت فانت طالق يحمل
على الفور فالقرينة مانعة
من ارادة الحقيقة عرفا
والمعنى الحقيقى الخروج
مطلقا وفى قوله تعالى
واستفزز من استطعت
منهم القرينة تمنع الحقيقة
عقلا وكذا فى قوله تعالى
فمن شاء فليؤمن لان التخيير
وهو الاباحة مع العذاب
المستفاد من قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا ممتنع عقلا
وفى قوله طلق امرأتى
ان كنت رجلا الحقيقة
ممتنعة عرفا وفى قوله عم الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا يأكل من هذه النخلة (كان)
او الدقيق حسا وفى لا يشرب من هذا البئر حسا وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة
اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع

قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة
مجاز عن مطلق الجواب اقرار كان او انكارا بطريق استعمال المقيد فى
المطلق والكل فى الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذى ينشأ منه
الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله فى مجلس القاضى
لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة
والانكار عندما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة
المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة فى مسائل اكل النخلة والدقيق
والشرب من البئر لا يقال فينبغى ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار
اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله فى عموم المجاز وانما المهجور هو
الانكار بالعين محقا كان المدعى او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر
الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها
كالاقرار لانا نقول المدافعة هى عين الخصومة وكذا البحث اذا
اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل
بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار
الذى هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (قوله
فاما اذا كانت) عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة
فى المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة
فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اى غالبا فى التعامل
عند بعض المشايخ وفى التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا
وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة
وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة
المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة
مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال
فى حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء

في قوله لا يأكل من هذا النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها فهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة هو انه لابد للمجاز من قرينة كان تاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى (قوله او معروفة النسب) قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والافي الاصغر المجهولة النسب ايضا لا تثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم بقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعل مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا (قوله واعلم

(قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي ح رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصلي لا يترك الضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة ينصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئلة وقد تعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر منه سنا او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي وهو النسب (في الفصل الاول) اي في الاكبر سنا منه (فظاهر وفي الثاني فلانها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقها بان يثبت النسب منه وينتفي عمن اشتهر منه (ولا يمكن هذا) اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه (لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط) اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه (وهذا متعذر) اي الثبوت في حق نفسه فقط (لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) اي تكذيب الشرع

المدعى (اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق) فى انه لا يحتمل
التكذيب والرجوع (واما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازى
متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذى يثبت بهذا) اى بلفظ هذه بنتى (مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) بيانه انه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخ اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم ثبت التحريم الذى يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح واعلم تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت فى حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن او فى حق نفسه فقط ثم هذا (بل) اما ان يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او فى حق التحريم وذا لا يمكن ايضا وان التحريم الذى يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلان المنافاة ايضا

ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته فى كتاب المشهور لانه قال وفى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبا منه وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى ابليناه اى بينساه يعنى ان الحقيقة فى المعروفة النسب اما ان يجعل ابنه مطلقا اى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره فى ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر فى حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى وهو باطل ايضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فقط ما اورده المص رحمه الله من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على الم وجه واوكده وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفى حق المقر متعذر ايضا فى حكم التحريم قسما آخر مقابلا حكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اى تعذر فى حكم التحريم ايضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانا نقول

والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالتحريم الاول ماثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب التحريم والمراد بالتحريم الثانى ماثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريدبه الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولايكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريدبه الجدار فاقول لاحاجة ﴿١٨٣﴾ الى قوله اماان يثبت فى حق النسب او فى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب وان لم يثبت النسب لايمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافى لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لايثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة ولورد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافات المذكورة لكان احسن

بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد تكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى فمثل هذه بنتى اذا اريد به انها محرمة عليه كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا ومشير الى ان اللفظ اذا استعمل فى جزء المعنى او لازمه مجازا ودلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى وفهم الجزئية واللازم فى ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لامن حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم فى ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعى اولم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما فى المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعى وجواز استعمال لفظ الكل فى الجزء والملزوم فى اللازم هذا هو اختيار المص رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لامطابقة (قوله اعلم ان المجاز) اورد البيان فى نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قال العذب بالركك واسما يقابله الوحشى الذى ينفر الطبع عنه الا انه لامشاحة فى الاصطلاح لكن اسم التفصيل مسئلة الداعى الى المجاز) اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رأيت اسدا يرمى والامر الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلابد ان يوجد امر يدعوا الى ترك استعمال ماهو الاصل فى المعنى المطلوب

واستعمال ماهو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظه) اى لفظ المجاز (بالعذوبة) ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه (اوصلاحيته للشعر) اى اذا استعمل لفظ الحقيقة لايكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (اوالسجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لالفظ الشجاع (واصناف البديع) كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق (اومعناه) اى اختصاص معناه عن هنا ﴿١٨٤﴾ شرع فى الداع المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حرحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (اوالتحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (او الترغيب او الترهيب) اى اختصاص المعنى المجازى بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعار السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع (اوزيادة البيان) اى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمى ابين فى الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم واستعمال المجاز يكون دعوى الشئ بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (او تلطف الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه اى الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم (بالدلالات) فيه جمر موقد (فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم اومطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اى الداعي الى استعمال المجاز قديكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناها مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد من ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها او ضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح

فى قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضى وجود العذوبة فى اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل (قوله واصناف البديع) اى المحسنات البديعة من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر (قوله اومطابقة تمام المراد) هذا وتلطف الكلام ايضا من الدواعي المعنوى والعطف على اختصاص لفظه لاينا فى ذلك ذكر فى المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد فى طرق مختلفة بالزيادة فى وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء فى مطابقة تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولاخفاء فى انه لايمكن

من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم
ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ماذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناها ان يؤدى بعبارة لسانه كنه مافى قلبه فانك اذا اردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لايدل على تمام المراد وهو بيان كية السواد فلابد ان يذكر شئ يعرف به السامع كية سواده فيشبه به او يستعار له لتبين السامع تمام المراد (اوغير ذلك) بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غيرما ذكرنا فى هذه المواضع (مماذكرنا فى مقدمة كتاب

بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها فى الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم فى الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة فى الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لاحاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص رحمه الله وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقى للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازى معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى مايقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو فى المستعار منه اوضح واشهر فلامعنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح فلاحاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قدسبق ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا فى المصدر ثم بتبعيته فى الفعل ومايشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لايختص بالافعال والصفات بل تجرى فى الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا فى متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك

الوشاح (وفى فصلى التشبيه والمجاز) فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه اما هو فانه يكون عرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لايكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولايكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة (فصل وقد

في الحروف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المص رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار والا التعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها تعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولاده بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض ط وهو ان مابعد اللام يكون علة لامعلولا والعلة تكون مقدمة لامتقعة فلامعنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبنى على ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت باهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود

تجرى الاستعارة التبعية في الحروف) ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية

وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان
الاستعارة في المشتقات لاتقع الا تبعية ووقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة

فاستعير الناطقة للدلالة تبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف (فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحروف ثم فيه) اى في الحروف (كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب) فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره (ثم بواسطتها) اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) اى التعقيب (لدوا للموت) وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول

عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الغائية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول (وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف

كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون مابعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول اذا كانت المعلول مرفوعا لفظا وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اى جئت على عقبه ولا يخفى ان ماذكره المص رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لابيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لامن جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لايقال العلة من حيث هي علة لاتقتضي الترتب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ماليس بمعلول وغرض ويكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نم ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في اسماء الاجناس) اراد باسم الجنس ماليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة (قوله وههنا نذكر حروفا) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا مايسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المص رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف

وتسميتها حروف المعانى بناء على ان وضعها لمعان تميز لها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهى من حروف المعانى والافمن حروف المبانى (قوله الواو لمطلق العطف) اى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمر واو فى حكم نحو قام زيد وعمر واو فى ذات نحو قام وقعد زيد ولايدل على المعية والمقارنة اى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابى يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اى تأخر مابعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله ونسب الى ابى حنيفة رضى الله عنه واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لايصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لادلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة الا ان فى قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعدا كل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لايصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لامتقدما ولا مقارنا ولايخفى ان هذا الاستدلال لاينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله فلهذا لايجب الترتيب فى الوضوء) يحتمل ان يكون لسلب التعليل اى

(الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن بناء رجلان ولا يمكن هذا فى رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن اى لاتجمع بينهما (فلهذا لايجب الترتيب فى الوضوء)

لايجب الترتيب فى غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو
لما بينا من انها لايوجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اى لمائبت
ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لايجب الترتيب فى الوضوء
لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا
وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل
الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء
وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه
من غير ترتيب فى البواقى لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء
فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير
عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب
ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب
القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب
المحال لايوجب ان يقدر فى الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء
وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف
المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما
وخبزا لايفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولايعد بتقديم الخبز عاصيا
لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب
فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة فى الرأس الغسل
والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلايلزم عقيب ارادة القيام الى
الصلوة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب فى غسل الاعضاء
لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولايخفى
ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء
الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ
وعلى وجوب تقديم مابعدها على ماعطف عليه بالواو للقطع بانه لادلالة
فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة الآية على انه يجب السعى عقيب
النداء بلا تراخ فانه لايجوز تقديم ترك البيع على السعى (قوله واما
فى السعى استدل) على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة

(واما فى السعى بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأالله تعالى لاالقرأن فان كونه من الشعائر لايحتمله اى الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لايدل على ان بدايته تعالى موجبة لبدايتكم لكن تقديمه فى القرأن لايخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولاشك ان هذا يقتضى الاولوية . لاالوجوب وانما الوجوب فى الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا

(وزعم البعض انه للترتيب عند ابى حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما فى ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثانى والثالث بالشرط بواسطة الاول تقع كذلك فان المتعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفى المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثانى والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب فى التكلم لا فى صيرورته طلاقا اى لا ترتيب فى صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول لها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا هنا

من شعائر الله وقال الصحابة رضى الله تعالى عنهم بايهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبى صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لانسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبى صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحى غير متلو وذلك لان الحكم فى الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر فى ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعى قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعى وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما فى معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفى الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما فى الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحد عند ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه والثلث عندهما وزعم البعض ان هذا مبنى على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب فى موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق فى الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة فى انت طالق وطالق وطالق منجزا او الثلث فى مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبنى على ان التعليق الاجزيه بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة فى الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى

والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المتعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجزتين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويعرف من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه في الاسرار (قوله وان قدم الاجزية) يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رح

وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا زوج امتين

بغير اذن مولهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وبكلامين منفصلين اى قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه اوبحرف العطف

اى قال اعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة فى اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن زوج فقوله بغير اذن زوج لاحاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لابد ان يقبل النكاح فضولى اخر من قبل الزوج اذ لايجوزان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة فى الجامع الكبير ولاحاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لايختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من فى سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين ترضى المولى (الثانية) وبرضاهما دون رضاء الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولى امتين بعقدين

فرقا له بين تأخير الاجزئة وتقديمها بحيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع (قوله بغير اذن مولاهما) اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولايبطل بالاعتاق (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لاحاجة الى التقييد به) اى بقوله بغير اذن الزوج فى غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولايخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا (قوله اذ لايجوز ان يتولى الفضولى الواحد الواحد طرفى النكاح) فيه خلاف ابى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف (قوله وبعض تلك المسائل) يختلف ذكر فى الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما فى عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لايلحقه الاجازة ويتوقع نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد اخرى جاز نكاح المعتقد اولا لان الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة واما اذا كانا فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكروا ان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لاتضايق فى التوقف واحدهما لايملك الاجازة والرد فى ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير اذا نكاح

لثانيه وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف)
اى قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح كل واحدة منهما (فجعلتموه للقران فان قال
اعتق ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق
من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث) لانه لما قال اعتق ابى
هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا
قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن له الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (فجعلتموه للقران) اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران (بمنزلة قولهم اعتقهم اى معا) لانه لولم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم تبق الثانية
محلا ليتوقف نكاحها) اى (١٣) ليتوقف على عتقها فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة
محلا للنكاح فبطل نكاحها (واما الثانى والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا
بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) اى آخر الكلام مغير لاوله اما
فى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما فى الاخبار باعتاق فلان
قوله اعتق ابى هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث مقسما بينهما ولا يعتق
من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام (بخلاف الامتين) اى فى مسئلة الاولى ليس آخر

الثانية وانه تسبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان
حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة
(قوله بطلان) اى نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فجعلتموه للقرآن) حيث
جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا
فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا
دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاءآت
يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا (قوله سوى ذلك)
اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له
وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن ويجب السعاية
ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم
يكن فى مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول
اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث (قوله لم تبق الثانية
محلا ليتوقف) اى لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح
الثانية عقيب عتق الاول قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية
ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها
بقيت محلا لان تنكح بعد لصيرورتها حرة (قوله ولا يعتق من الاول
الا بعضه) الحاصل ان عند ابى حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق
لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه
درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه مديون آخر الكلام عتق

اول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذ
في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة منهما تحريرا

في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي) اي المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) اي آخر الكلام اوله (فيما تم به الاول بعينه) اي بعين (ما تم لا بتقدير مثله) اي مثل ما تم (ان لم يمتنع الاتحاد) اي ان لم يمتنع (ان يكون ما تم به الاول متحدا)

مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت (قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتداء او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس مفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما يجب هي) اذا افتقر الآخر الى الاول هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتداء في الثاني (قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة (قوله او بتقديره) مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المص يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء (قوله لانها) اي الركوة عبادة محضة لكونها احد

في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار (اركان) قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث عند ابي حنيفة رح هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله اي لا بقدر شرط آخر حتى يصير (كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رح او بتقديره) اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) اي الاتحاد (نحو جاء زيد وعمر

قالوا ان القرآن فى النظم يوجب القرآن فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة لاتجب الزكوة على الصبي كما لاتجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلوة لايكون مخاطبا بقوله تعالى واتوا الزكوة لكنا نقول انما لاتجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا القرآن فى النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم من وجوب الصلوة اذهي عبادة بدنية لا من وجوب الزكوة اذهي عبادة مالية ﴿١٩٥﴾ يمكن اداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الاشارة راجعة

او كان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولابد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود فى الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لهما لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادات عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر وبالعشر والخراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن اداء الولي عنه) يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء بطريق الاصالة ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لابد فى الانابة

الى ايجاب الشركة فى الحمل (لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان الاصل فى الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطفت الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هادليل على عدم المشاركة فى الجزاء) لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية

فقوله وعبدي حر فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب بانها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء فى كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون فى قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل فى العطف الشركة فتحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما فى المفرد او حكما كما فى الجملة التي يمكن اعتبارها فى قوة المفرد فتحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون فى قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما فى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق

وضربتك فقوله بخلاف وضربتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا على قوله واولئك هم الفاسقون) اى ولاجل ماذكرنا فى قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وماذكرنا فى قوله وضربتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة فى الجزاء جعلنا قوله تعالى ولاتقبلوا آه فان قوله تعالى ولاتقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة فى الجزاء قائم فى ولاتقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم فى واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر

من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد فى الصبى

(قوله فدليل المشاركة فى الجزاء) اى فيما هو جزاء القذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزء القذف وحده قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق مايتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق بالمقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد فى اللسان الذى منه صدر جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولاتقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لاتقبلوا شهادتهم واوقع فى النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم فى اولئك) هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف فى اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعنى قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز فى خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ماهو المختار اى اجلدوا الذين يرمون فهى ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلابد فى الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر ومن نصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون

(قوله وثمرة هذا تأتى) من ان قوله الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة ام لا

(قوله)

وثمرة هذا تأتى فى آخر فصل الاستثناء انشاء الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل فى الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ

وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فأرواه ونحو ولن تجزى ولد والده حتى يجد مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحوا بشر فقد اتاك الغوث ونظير

(قوله وقد تدخل على المعلول) هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب يانوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اى اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة (قوله ولن يجزى ولد والده) يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون مابعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص رحمه الله لتحقيق التعقيب بان مابعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق

حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت امن) اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول
لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة
تكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله
تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر ﴿١٩٨﴾ اذا ملك لم يكن ذا هبه فدعه فدولته ذاهبه ونظائره كثيرة
وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب تقديرا ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان تقول ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل ان المقدرة الماضي

على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعباده لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف تكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار (قوله ادالي الفافانت حر يعتق في الحال) بخلاف ادالي الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وح يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب عنه بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مودي الى الفا او هي حال مقدرة اي ادالي الفا مقدر الحرية في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي ادالي الفا تصر حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم

بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية (الموصوف) ابعد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى (ثم للترتيب مع التراخي وهو) اى الترتيب مع التراخي (راجع الى التكلم عنده) اى عند ابي ح رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يطلق ح ما و ; وان مرتبا فان كانت مدخولا بها

يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا لانها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول
بها اي عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه
يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال
لعدم تعلقه بالشرط ﴿ ١٩٩ ﴾ كأنه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم

(ويلغو الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق
الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) اي الشرط (تعلق الاول ونزل الباقي) وهذا ظاهر
وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم
ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لاتتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا
تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كأنه قال عند الدخول انت طالق
[illegible] تكلما الطلاق [illegible] تطليقا عند الشرط [illegible] للاعراض عما قبله

الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (قوله يقع الاول اي في الحال) لانه وان وجد في آخر الكلام مايغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كأنه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فلا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله وانما جعل ابو حنيفة) رجح التعليل المذكور بخصوص الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء (قوله كان التكلم متراخيا تقديرا) جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول

واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في قوله له على الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك (وذا في العرف نفي انفراده) ذا اشارة الى التدارك اى التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا (نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب) اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب يقع الواحدة اذا قال ذلك اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع قوله بل ثنتين (بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها) ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثاني بالشرط مقام (الاول) اى قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى (المذكور) الاول (ولا يملك الاول) اى الابطال المذكور (ويملك الثاني) اى الافراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) اى تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث (فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا) اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت

باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله ولهذا قال زفر) اى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا التغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع (قوله بخلاف الواو) يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل

طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثانى بعين ماتعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لايقع الثانى والثالث كما قلنا فى حرف الواو (لكن للاستدراك بعد النفى اذا دخل فى المفرد وان دخل فى الجملة يجب اختلاف ماقبلها وما بعدها وهى بخلاف بل) اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحو مارأيت زيدا لكن عمرو فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل فى الجملة لايجب كونه بعد النفى بل يجب اختلاف الجملتين فى النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الجملة التى بعدها منفية وان كانت التى قبلها منفية وجب ان تكون التى بعدها مثبتة وهى بخلاف بل فى ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس الاعراض عن الاول (فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ماكان لى قط

المذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثانى مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول وليس فى وسعه ابطال الاول وفى وسعه افراد الثانى بالشرط ليتصل به بغير واسطة فانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمين لكنا نقول لانسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوفا على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لابدله من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين مايحتمل الرجوع ومالا يحتمله لايقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثانى معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لانفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) اى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشى من الكلام السابق مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو وايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفى المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو والجملة وضعها للاستدراك ومغايرة مابعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لايحتمل النفى فيجب ان يكون ماقبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهو يحتمل الاثبات فيكون ماقبلها منفيا ويحتمل النفى فيكون ماقبلها مثبتا فيكفى اختلاف الكلامين سواء كان المنفى هو الاول ام الثانى ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءنى زيد لكن عمرو لم يجئ اولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهى بخلاف بل) ذكر النحاة انها فى عطف الجملة نظيرة بل اى فى الوقوع بعد النفى والايجاب كما انها

في عطف المفردات بمقتضيه لاحيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكأنه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فبل اعراض عن الاول كأنه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لايكون في العطف بيل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اختصار ان احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لاجعله في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمرو) في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لافرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لايكون ردا بل تحويلا حتى كأنه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ماذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو ومعا لامتراخيا لان النفي ح يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد كلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار

لاقراره فيكون) اي النفي (ردا الى المقر ويمكن ان لايكون تكذيبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر به لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه) اي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني او وهب لي بعد القضاء

ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل (لعمرو) فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد

ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمر وبعد ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد (فيكون حجة عليه) اى على المقضى له

لعمر والقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبها معـا اعنى نفي الملك عن نفسـه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضا ويصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على آخره بناه على وجود المغير حتى كانهما جمله واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض فى حق الحكم وح لاحاجة الى مايقال من ان النفي هنا التأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لاحكم نفسه فكانه اقر وسكت اوانه فى حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد فى النفي لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت لى قط نفي الملك عنه فى جميع الازمنة الماضيـة فيشمل ماقبل القضـاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليـه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ماسبق ولازم الشئ متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لى قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثانى ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفهـا بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان اتسق) اى انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح مابعد لكن تداركا لما قبلهـا مثل ماجاءنى زيد لكن عمرو زيد

(لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق مابعده بما قبله) يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اى يصلح ان يكون مابعدها تداركا لما قبلها او لا فان صلح يحمل على التدارك (والا فهو كلام مستأنف) اى فان لم يتسق اى لا يصلح ان يكون مابعدها تداركا لما قبلها يكون مابعدها كلاما مستأنفا (نحو لك على الف قرض فقال المقرله لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لايستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا

تدارك كونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب (بخلاف ما اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين فسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه ان لا يصح

قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا ولكن اهنته بخلاف ماجاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمر وليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه اويكون فيه تدارك لمافات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ماامكن كما فى قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء فى السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف مااذا قال لااجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا لوقال لااجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك فى قدر المهر لافى اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك فى جامع قاضى خان وهو الموافق لماتقرر عندهم من ان النفى فى الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لارفعه عن اصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شئ حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل (قوله اولاحد الشيئين) فان كانا مفردين فهى يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لايعلم احد الشيئين على التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجئ احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى احدهما ولايعلم تعيينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفه مثل وانا او اياكم لعلى هدى اوفى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لايخلو عن غرض الاان المتبادر منه الى الفهم هو الشك من ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لانزاع لانهم لم يريدوا الاتبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام

النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لايمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح الاول بمائتين فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان (او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار

بخلاف الانشاء فانه ح التخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر وهذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء (ويكون هذا) اى ايقاع العتق في ايهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل ح) اى حين ايقاع العتق في ايهما شاء (واخبار لغة) عطف على قوله انشاء (فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه) اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احد كما حر اوقال هذا حر او هذا لايعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك و يكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لايكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان البيان وهو تعين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا

على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين (قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل) الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لايجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وح ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انشاء شرعا) لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة (قوله ويكون هذا) انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لافي معين فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء (قوله ايهما تصرف صح) حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه

صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لاجبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان (وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا) اى لما قلنا ان او في الانشاءات للتخيير (اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا)

وان عاد الى ملك الموكل (قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية) والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابي عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد امر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات

قلما ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه القتل او الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم (على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

ان تعن اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث (قوله ولهذا) اى ولكون اولاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حرا وهذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اى لغو لايثبت به شئ لان وضع اولاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على مايصدق عليه انه احد الشيئين لاعلى المفهوم العام اذالاحكام يتعلق بالذوات لابالمفهومات م ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال فى عبده وعبد غيره فانه لايتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حرا وهذا وهذا) عطفا للثانى باو وللثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الاولين ويعين ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لايعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ماقبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر وهذان كما اذا حلف لايكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا ان ماذكرنا ارجح لوجهين تفردت لهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسى حيث قال الخبر المذكور فى الكلام حر وهو لايصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران

ولهذا قالا فى هذا حر وهذا مشيرا الى عبده ودابته انه باطل لانه وضعه لاحدهما الذى هو اعم من كل وهذا غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير فى الاولين كأنه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذان فيتخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه ح يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر وهذان حران ولفظ حر مذكور فى المعطوف عليه لالفظ حران فالاولى ان يضمر فى المعطوف ماهو مذكور فى المعطوف عليه والثانى ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله

ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذين ولا اكلم هذا كله كلامه ولما لم يصلح ماذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر ❁ نحن بما عندنا وانت بما ❁ عندك راض والرأى مختلف ❁ جعلها المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسي ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثانى فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لانسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ماذكره لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة لكل يغاير حرية الآخر كما في جاء نى زيد وعمرو ولو سلم فعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثانى لانسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله (قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول) قلنا لا ينافى التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين (قوله واذا استعمل او فى النفى) خبرا كان او انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ماجاءنى

لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ماليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثانى بلا توقف اول الكلام على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا ان الوجهان نعرد لهما خاطرى واذا استعمل او فى النفى يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى

ن قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان زاد المجموع اى لايحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لايفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع (الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما) كما اذا حلف لايرتكب الزنا ولايا كل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اى لايفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك (بان لايكون للاجتماع تأثير في المنع) اى دلالة الدليل على ان المراد احدهما انما تثبت بان لايكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير في المنع اى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لايتناول السمك واللبن فيهما للاجتماع تأثير في المنع فان تناول احدهما لايحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لايفعل المجموع فلايحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لايفعل هذا ولايفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح

زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته ح منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى ولايستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمروا في معنى اضرب احدهما لايجوز ان يحمل على الثاني وهو ظ بل على الاول وهو مضاف فلايكون نكرة ولايعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ماليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لااقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لااقرب احديكما كان موليا من واحدة لامنهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولايعم لشئ من دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد يفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المص الا انه لايصح في ايجاب على ما صرح به ائمة اللغة (قوله فان قال) اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخرين لابالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان

او واذا استعمل في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لاينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا منه انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لاينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لاينفع الايمان ح النفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم يجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لايرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ماجاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف رح من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لايكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لاتأثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى

(قوله وقد تكون للاباحة) لاخفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف رح فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لايمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما

٢ بدلالة الحال وهو ماذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل (وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين تخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو (ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة

وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم لان احد هما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الدار فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر

جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمروا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منهما وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال اعتق هذا العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك

(قوله وقد يستعار او لحتى) اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم تكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعار الحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع الاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شئ او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استئصالهم شئ حتى تقع توبتهم او يعذبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك الصب كان او بمعنى

حتى اذليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لودخلها اولا حنث ولودخل الثانية اولا برئ عينه لانها المحلوف عليه كالوقال والله لاادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس ومايقال ان تعذر العطف من جهة ان الاولى منفي ليس بمستقيم اذلا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لوقال اوادخل ثالث بالرفع كان عطفا الاانه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى تكون المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى اودخول الثالثة فلودخل الاولى ولم يدخل الثالثة حنث والافلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لايكلم زيدا اوعمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن اوتفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اى عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اى المجامعة وتقدير المهر حتى لووجد احدهما كان جناح اى تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولاحاجة الى ماذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الاان تفرضوا اوحتى تفرضوا اى اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) اى للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءمنه كما في اكلت السمكة حتى رأسها اوغير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها وقدتكون عاطفة يتبع مابعدها لماقبلها في الاعراب وقديكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية اواسمية مذكور خبرهااومحذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلايجوز جاءني الرجال حتى هند وان

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقدتجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل اواخس وتدخل على جملة مبتداءة

يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا يخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف بحسب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف اي فيها ونعمت والمعنى مرحبا بالقضية نعمت القضية وهذا معنى لطيف تجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الافعال) حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازات وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم (قوله والا) اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد

فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط هنا محذوف اي فيها ونعمت او فالخبر ذلك (والا) اي وان لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح) لان يكون سببا للثاني (يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة

وان اريد اثبات عليه فدخول الجنة لايصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ماقيل في المناسبة بين الغاية والسببية اى الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر اعنى السبب الامتداد والاخر اعنى المسبب الانتهاء اليه (قوله والا) اى وان لم يصلح الصدر سببا للثانى فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى فى المحلوف عليه ففى الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لايتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل الذى يتحقق الفعل هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق الشرط وليوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لايصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو ادعى الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعنى الاتيان لايحتمل الامتداد وضرب المدة وماذكره المص رح اقرب فالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان تصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولايخفى عليك ان الامتداد او عدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى تكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان التمييز بينهما بالحمل دون المنع والمعول على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية

والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة (وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدينى لايصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لايصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا) اى للعطف المحض (نظير فى كلام العرب

بل اخترعوه) اى الفقهاء استعارة (حروف الجر

اما الغاية فظاهر واما السببية والمجازات فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهى يفيد سببية الاول الثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا لبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض قيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت اواتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر اورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة فى الوقت اى ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى خبر النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعنى لا يوجد حتى فى كلام العرب مستعملة

الباء للالصاق والاستعانة
فتدخل على الوسائل
كالاثمان فان قال بعت هذا
العبد بكر يكون بيعا وفى
بعت كرا بالعبد يكون
سلما فيراعى شرائطه
ولا يجرى الاستبدال
فى الكر بخلاف الاول
فان قال لاتخرج الا باذنى
يجب لكل خروج اذن)
لان معناه الا خروجا
ملصقا باذنى (وفى الا ان
اذن لا) اى ان قال لاتخرج الا
ان اذن لايجب لكل
خروج اذن بل ان اذن
مرة واحدة فخرج ثم
خرج مرة اخرى بغير
اذنه لايحنث قالوا لانه
استثنى الاذن من الخروج
لان مع الفعل المضارع
بمعنى المصدر والاذن
ليس من جنس الخروج
فلا يمكن ارادة المعنى
الحقيقى وهو الاستثناء
فيكون مجازا عن الغاية

العطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بانها ممتنع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت بمعنى الفاء واوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء ولم يكون موافقا لما ذكر فى الزيادات واعلم بجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب تعين هذا الدليل اذ الغاية لاتتراخى عن المغيا (قوله الباء للالصاق) وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان فى البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه لانه فى الغالب من النقود التى لاينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها فى الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود فى الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التى هى بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت فى الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال فى المجلس ونحو ذلك ولا يجرى الاستبدال فى الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف فى الكر قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان (قوله لايخرج الا باذنى) معناه الا خروجا

ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ماعداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة اولا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ماذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض مايتناوله الصدر (قوله ولا يحنث بالشك) لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الاباذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الاخروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية والمقلية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح) المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر مايحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حالصاق الفعل

مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك حفوق النجم اي وقت حفوق النجم فيكون تقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج فلا يحنث مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث بالشك فلا يحنث (وقالوا ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم) اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها مايحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله (على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى،

وأثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفي فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا الامن الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذلا دليل على الزيادة ولا اجمال في الاية وذهب ابو حنيفة رح الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اى بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله في المعاوضات المحضة) اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح (قوله وكذا في الطلاق عندهما) لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض ينقسم على اجزاء

المحضة بمعنى الباء اجماعا مجاز لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف (وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله) اى عند ابى حنيفة رح كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده) لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط (ويجب عندهما) اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض

العوض وعنده لايجب شئ لان اجزاء الشرط لاينقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف فلا فائدة لها في طلاق الضرورة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ماتقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لايلزمها بعض الطلاق شئ (قوله واما من فقد) يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعت الى شهر) اى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال (قوله انت طالق الى شهر) ان نوى التنجيز او التأخير والتأجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلابد من الوجود في الحال ثم يلغوا الوصف لان الطلاق لايقبله (قوله ثم الغاية) اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لاتفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه

الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظ) اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية (والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر بتأجيل الثمن) لان صدر الكلام وهو البيع لايحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر (وان لم يمكن) اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) اى التأخير (نحو انت طالق الى شهر ولا ينوى التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند زفر رح يقع في الحال) فيبطل قوله الى شهر (ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك وا كلت السمكة الى رأسها لاتدخل تحت المغيا (وان لم تكن) اى وان لم تكن غاية قبل كلمه (فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل) فان صدر الكلام لايتناول الغاية وهى الليل فيكون الغاية ح لمد الحكم اليها فقوله فكذلك

ماوراء الغاية (نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا والنحويين فى الى اربعة مذاهب الدخول الامجازا) اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الامجازا (او عكسه) اى المذهب الثانى هو ان لايدخل الغاية تحت حكم المغيا الامجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا فى الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقه (والدخول ان كان مابعدها من جنس ماقبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع (وما ذكرنا فى الليل) وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لاتدخل

بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فيجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل فى المكان لكن يمتنع المجاورة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ آخر لم يتم غاية وفصل المص ان الغاية اما ان يكون غاية فى الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لاتدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس اولا كالبستان للحايط وهذا ماقالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها اولا فى مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المص وان لم يكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام اولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ماوراءها فيبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لايتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظوا ان كان مختصا برمضان فلانه لاقائل بالفصل اى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله فان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتداءها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول فى عدم الدخول وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة اوغير داخلة لااثبات انها لمد الحكم اولغيره فعلى هذا ينبغى ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ماورائها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم معلم المرء بنفعه (قوله والنحويين) دليل على ما اختاره من

تحت حكم المغيا (وفى المرافق) وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) اى معنى ماذكرنا ومعنى ماذكره النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ

التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ماهو المختار وهو انه لايدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لايعرف له قائل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ماذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل على ماهو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لاتدخل (قوله هي غاية الاسقاط) لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الا ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولاتأكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لادلالة في الى على الدخول او عدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لايتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد دار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور والقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذاقرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لايعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلايثبتان بالاسمين والنص مع الغاية

الشيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لايثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لايثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلاتدخل تحته) اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لايكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط

(فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الأول للضرورة) لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الاخر عند ابي ح رح) فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان) فيجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة اجزاء وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية (ويدخل الغاية في الخيار عنده) اي باع على انه بالخيار الى غد ويدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول مافوقه فقوله الى الغد لاسقاط ماوراءه (وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه) اي عن ابي حنيفة رحمه الله

نص واحد (قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه مما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او مابين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا مابين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بناء على انه اوجب مابين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا يتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغوا الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ماذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو الاول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدرهم

لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذلا وجود العاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين مالم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت مافيه وعند زفر رحمه الله لايدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعى فى ذلك فقال ماقولك فى رجل قيل له كم سنك فقال مابين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله (قوله لما ذكرنا فى المرافق) متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم بتصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لالمد الحكم فيدخل الغد فى الخيار ورمضان فى الاجل وعدم التكلم وعندها لايدخل عملا بما هو الاصل فى كلمة الى وقد سبق فى نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن الى شهر وعدل عنه ههنا الى لااطلب الثمن ليكون نفيا فيحقق التناول اذربما ينازع فى كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى مايطلق عليه الاسم وانما وقع فى ذلك اتباعا لما وقع فى اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفى الآجال وفى الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفى الآجال فى الايمان اذلا اختلاف رواية فى آجال البيوع والديون بل الغاية لايدخل فى الاجل بالاتفاق كما فى الاجارة وانما رواية الحسن فى آجال اليمين قال الامام السرخسى وفى الاجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لايقتضى التأبيد وفى تأخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك وكذا فى اجل اليمين لاتدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا (قوله فى الظرف) بان يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا مكانيا اوزمانيا تحقيقا مثل الماء فى الكوز وزيد فى البلد ومثل الصوم فى يوم الخميس والصلوة فى يوم الجمعة اوتشبيها مثل زيد فى نعمة والدار فى يده ونحو ذلك (قوله صمت هذه السنة) يقتضى

(لما ذكرنا فى المرافق) اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ماورائه (فى الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف صمت فى هذه السنة فلهذا فى انت طالق غدا يقع فى اول النهار ليكون واقعا فى جميع الغد وفى الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال انت طالق فى الدار

الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة فان نوى الصوم الى الليل ثم فطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في غد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ماروى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله (قوله تطلق) حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح التخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ يقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت

تطلق في الحال لا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشيئة الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم) اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله (في علم الله يراد به التعليق) فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله

طالق في معلوم الله اى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم تكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لاحاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى اجيب بانها على حذف المضاف اى اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابى يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء فلا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوى انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيته من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهى ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضى وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله ع فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله ثنتين فان طلقها واحدة قبل مضى اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان

لم يطلقها قبل مضى اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعنى عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضى اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما لواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر فى المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله فى اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولم يقيده باليوم فى اليمينين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما فى النوازل وقد ذكر فى المنتقى ايضا قبل هذا المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما فى النوازل كذا فى المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففى مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفى مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر فى المنتقى فى مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد فى النوازل فى غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفى المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلث مقدم الشرط كما فى المقيد فينصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين (قوله اسماء الظروف) عقب بحث حروف المعانى بعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهى كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط فى سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها

ان قال لهما) اى لغير المدخول بها (انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للاخر (وثنتان لو قال قبلها) اى يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع فى الحال والذى وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع فى الحال يقع ايضا فى الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع فى الحال فيقعان معا (وبعد على العكس) اى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا فى قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا فى قوله قبل واحدة (وعند الحضرة فقوله لفلان

(وقبلها)

وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية و التقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ماسبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لاتبين بالاولى ولذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم اذا الدرهم بعد الدرهم يجب دينا (قوله عندي الف) للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كالو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة حتى تكون دينا لكن لاتنافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت (قوله كلمات الشرط) ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولايخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المص عليه (قوله ان للشرط) اي لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة اخرى فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لايكون ولايستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة (قوله فيقع في آخر الحيوة) اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما مادامًا حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم تدخل فلا ميراث وان دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له مايشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند

عندي الف يكون وديعة لانه لايدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة

التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه يترل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق فان قيل ينبغى ان لايقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لايتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولايتصور ذلك (قوله واذا عند الكوفيين) يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلايجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعى الوجود كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن اواقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون مادخل عليه وتجزم به المضارع ويكون استعماله فى امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اى ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف التجمل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قدكنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالان صرت وقد عدمت تمولى متجملا متعففا متدينا اى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفافة اى بقية ما فى الضرع من اللبن وذا دين وفى كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ح ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ط عند علماء المعانى ان اذا كثيرا ما يستعمل فى المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان تسمية الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابه المكروه كأنه امر لاشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حقيقه فى الظرف يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون

(واذا عند الكوفيين يجئ للظرف والشرط نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب) ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة فى الظرف وقد يجئ للشرط بلاسقوط معنى الظرف

(كونه)

كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتى ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال فنى استعمالها فى الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هى لم يستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذى يأتينى اوكل رجل يأتينى فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولا تنافى ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلا يخفى فساده القطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله ودخوله) اى دخول اذا انما تكون لامر كائن متحقق فى الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اى امر يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد تستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا آمنا الآية كما

(ودخوله فى امر كائن او منتظر لا محالة

طالق حتى يقع بادنى سكوت (كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس اى لو قال لها طلق نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلق نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلق نفسك اذا شئت (وعند ابى حنيفة رحمه الله كان) اى قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابى حنيفة هو كقوله ان لم اطلقك انت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق (والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك فى مسئلتنا فى الوقوع فى الحال) فلا يقع بالشك وعنه فى انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اى لما جا اذا بمعنى متى وبمعنى ان فى قوله اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان (للحال) حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وعنده اى فى طلق نفسك اذا شئت لاشك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه الا ... [illegible]

يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى انه لا يستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ماذهبوا اليه والا فلا نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشوا الى ضوء ناره تجد خير نار عنده خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما) اذا مثل متى فى انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان فى التمحض للشرطية على ماجوزه الكوفيون (قوله فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق) بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية فى المجلس وحاصل الفرق ان الاصل فى التطليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلق نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس فى طلق نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت تكون الشك فى انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية فى جميع الازمنة (قوله وكيف) للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ماهو رأى الكوفيين وعلى ماهو القياس بناء على انها

الحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة لم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها مانحو كيفما تصنع اصنع والمقصود انهامن الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غيران يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والالماكان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض (قوله واما العتق فلا كيفية له) لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا اومقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندهما لا يعتق مالم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابى حنيفة رحمه الله (قوله وتطلق في انت طالق كيف شئت) اى يقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعدوان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغوا التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضى العدة وقد تكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه

فان استقام اى السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اى فيها او يحمل على السؤال عن الحال (والا بطلت) اى ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحنث فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت اوانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت حر اوانت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا واما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام (وتطلق في انت طالق كيف شئت

وتبقى الكيفية) اى كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة (مفوضة اليها ان لم ينوالزوج وان نوى

اليها واماثبته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى اصل الطلاق وهو الرجعى (وعندهما يتعلق الاصل ايضا) اى فى انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق اى وقوع الطلاق ايضا بمشيتها (عندهما مالا يقبل الاشارة) اى مالا يكون من قبيل المحسوسات (فحاله واصله سواء) اعلم ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لايوجد الا وان يكون رجعيا اوبائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها (القيد) تعلق الآخر (فصل فى الصريح والكناية الصريح لايحتاج الى النية والكناية تحتاج اليهـا

وح يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل فى نحو طلق نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلق وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لايكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لاينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ماذكره القوم ان مالايكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف مفتقر ايضا الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لاجهة لتخصيص ذلك بماليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيماليس بمحسوس لايلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها سواء قام احدهما بالآخر اوقاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد يتعلق جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لايحتاج الى النية يعنى ان الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام اراده اولم يرده حتى لواراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق اوانت حر يقع الطلاق اوالعتق نعم لواراد فى انت طالق رفع حقيقة

القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او مايقوم مقامها من دلالة الحال لزوال مافيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولاستتارها) اى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لايثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت اوانت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد مالم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن المؤذى (قوله وقالوا وكنايات الطلاق) مثل انت بائن انت بتة او بتلة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة فان حقيقة الكناية مااستتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد الا ان محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية لزوال ابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولايخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها

وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم فى انها بائنة عن اى شئ عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها) وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولوا جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق) اعلم ان علمائنا رحمه الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هى مااستتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعى كما فى انت طالق فاجاب مشايخنا ان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا فى المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم

من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد
سواء كان ذلك باعتبار المحل اوغيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال
منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف
كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المص انهم لو فسروا الكناية
بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره
ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته
بل لينتقل منه الى معنى هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد
معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن
معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو
الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت بائن بمنزلة
انت طالق على ما هو شان المجاز يلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على ان
المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق
تحقيقه واما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة معنى
الحقيقى فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون
اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال
من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق بجواز ان يكون
الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد يكون من غير وصلة النكاح
لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل
الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا
بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلا خفاء فى انه
لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته فى
الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير
الرماد كناية عن كونه مضيافا لا توجب ثبوت طول النجاد له او كثرة
الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب
الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات
اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ
آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص

ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة فلا يحتاج فى الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال (وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق) يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه

وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله الا في اعتدى) اى تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدى واستبرئى وانت واحدة فان الواقع بها رجعى وظاهر كلامه ان هذه الثلث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدى الدراهم والدنانير اونعم الله عليك اوما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى مايعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترفع باثبات واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما تفسير علماء الاصول فهو كناية عن التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص

(الا في اعتدى) فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة (لانه يحتمل مايعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) يرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك

بالطلاق لايوجد فى غيره الابطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى اواعتدى لانى طلقتك فى المدخول بها يثبت الطلاق ويجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولايجب العدة (قوله وكذا) اى مثل اعتدى استبرئ لانه تفسيرله وتوضيح لما هوالمقصود من العدة اعنى طلب براءة الرحم من الحمل الاانه يحتمل ان تكون للوطئ وطلب الولد وان تكون ليتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا (قوله وكذا انت واحدة) مرفوعة اومنصوبة اوموقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة فى قولك اوواحدة النساء فى الجمال اومنفردة عندى ليس لى غيرك اوتطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولادلالة على البينونة فى الصور الثلاث فيقع الرجعى ولايخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فاعتبار الظهور ينحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقاله اولا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل اولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمال النسخ اولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلو للظاهر نحو ياايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزانى الآية السارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الاان المشهورين المتأخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا

وكذا استبرئ رحمك يعنى هذا الدليل) اى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر (وكذا انت واحدة) لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى ولا تبين لعدم دلالته على البينونة (التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا) بالنسبة اليه

فيه وفي النص احتمال التخصيص والتأويل اي احدهما والافلايكون شيء من الخاص نصا و في المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المص مايدل على هذا (قوله ثم ان زاد الوضوح) اي بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله بان سيق الكلام له) دال على ان زيادة الوضوح في النص هو كونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء آخر وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من اولت الشيء صرفته ورجعته. وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لاشبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقابله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتملها احتمالا ابعد دون المفسر لانه لايحتمل غير المراد اصلا (قوله ثم ان زاد) اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لايتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض يسمى محكما من احكمت الشيء اي اتقنته وبناء محكم مأمون الاسقاط وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لازيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لايحتمل الغير اصلا فلامعنى لزيادة الوضوح عليه ثم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ

(ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما).

والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح فى النص وهوا بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه فى المفسر والمحكم لانه يكون ... مختلفة كما اذا كان الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ اولحقه قول اوفصل قاطع لاحتمال التأويل اواقترن به ما يمنع التخصيص اويفيد الدوام والتأبيد (قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا) مثال الظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر فانه ظاهر فى حل البيع وحرمة الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثانى ان الامر اذا اورد لشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ماقرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث (قوله الا ان الاولان) اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللنص فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال

التحريم البيع والربوا لانه فى جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا (وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام بيعوا سواء بسواء (ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة النظير) ان الاولان للمفسر والمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران

وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم فى ذلك (النسخ) سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس فى الآيتين

النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم
مايدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل
الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لا يحتمل التبديل اولم يشترط شئ
من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل
عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه على الكذب
والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط
احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم
اجمعون من غير نظر الى قوله فسجدوا والا فالاقسام الاربعة متحققة فى
هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد
وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار
مفسرا او قوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ
المعنى لا يتصور الا فى كلام دال على حكم فالقطع بانه لا معنى لنسخ معنى
اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون
كلاما مفيد الحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا
للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان
الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل
التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس
تخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل
النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن
الوحى واما بعده فلا شئ من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى
محكما لغيره يشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل)
اى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اى يثبته قطعا
ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد

ما يمنع النسخ بحسب
اللفظ وان ارادوا بحسب
محل الكلام او اعم من
كل واحد منهما فكل
منهما محكم لان الاخبار
بسجود الملائكة لا يقبل
النسخ كما ان الاخبار بعلم
الله لا يقبله فلهذا اوردت
مثالين فى الحكم الشرعى
ليظهر الفرق بين
المفسر والمحكم فقوله
تعالى قاتلوا المشركين كافة
مفسر لان قوله كافة سد
لباب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه
حكما شرعيا وقوله عليه
السلام الجهاد ماض الى
يوم القيمة محكم لان قوله
الى يوم القيمة سد لباب
النسخ (والكل يوجب
الحكم

عند التعارض واذا خفى فان خفى بعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفى كآية السرقة خفيت فى حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر) ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل اما لغموض فى المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى) حتى وجب غسله فى الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الحدث الاصغر

حقية المراد لاثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع اليقين وردبانه لاعبرة لاحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ظاهر فى حل مافوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص فى مدلول يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به (قوله واذا خفى) اى المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما ان يدرك المراد بالنقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ماخفى المراد منه بنفس الصيغة لانه فى مقابلة الظاهر وهو ماظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفاء مايكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله ان كان الخفاء) اى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ماهو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على

والمبالغة لاقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اولا ستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله اولاستعارة عطف على قوله والمشكل اما الغموض فى المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد ان صفاء هاصفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (والمجمل كآية الربوا) فان قوله تعالى وحرم الربوا مجمل لان الربوا فى اللغة هوالفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبى عليه السلام الربوا فى الاشياء الستة احتيج بعدذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم فى غير الاشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات فى اوائل السور واليد والوجه ونحوهما)

سبيل الخفية فيقطع وان كان لقصان فى ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا) اى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله وبالباطن فى الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كآية السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا لانسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لايعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه (قوله اوالاستعارة) عطف على قوله لغموض فى المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قواريرا قوارير من فضة اى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لايكون الامن الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (قوله والمجمل) هو ماخفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لايدرك الابيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع اولانتقاله من معناه الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا (قوله والمتشابه) وهوماخفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات فى اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء لحروف يجب ان يقطع فى التكلم كل منها عن الاخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف اولان الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليد والوجه

ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجئ وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مادل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولايدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة اويجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لايعتبر فى مفرداته تشبيه فلايكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال فى الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان تكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة فى حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لايرجى دركها والجواب ان ماهو كمال فى المخلوق ربما يكون نقصانا فى الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل الرؤية والكراهة يكون من عيب ونقصان فى المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية اولغاية العظمة كما قيل ولاستر الاهيبة وجلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لايرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لايقال الرؤية لايحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلايكون من المتشابه لانا نقول الكلام فى الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام (قوله وحكم الخفى الطلب) اى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاؤه لمزية اونقصان (وحكم المشكل التأمل) اى التكلف والاجتهاد فى الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذالخفاء فى المشكل اكثر (وحكم المجمل الاستفسار) وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لايكون كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضى الله تعالى عنه خرج النبى عليه السلام من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف

الينهما كما فى الربوا والمتشابه التوقف) اى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على عاملين والمجرور مقدم نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو (على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلاوقف فعلى الاول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا سواء علمنا اولم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لاتزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل (عن طلب)

عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لايعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون فى العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم اى الثابتين المستقيين الذين لايتهيأ استزلالهم وتشكيكهم جعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخون بقوله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به اى نصدق بحقيته سواء علمناه اولم نعلم هو من عند الله وفيه نظر لما يخفى على الراسخين فى العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون فى العلم الثانى انه على ذلك المذهب اى مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا الراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ فى جميع ماهو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة فعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعنى الراسخون لعدم الالتباس (قوله فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم الى ان الراسخون يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لايفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل استوا كها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لايفيد اصلا ولا تناقض فى حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفراد هما بذلك دون غيرهما مثل ماجاءنى الازيد وعمرو اى لابكر وخالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هى الابتلاء فان الراسخ فى العلم لايمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كما له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى

(فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان فى السير) اى فى طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة فى طلب العلم (ابتلى الراسخ فى العلم بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم تكن للراسخين فى العلم حظ فى العلم بالمتشابهات فما الفائدة فى انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هى الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة فى طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد يكون بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى وعمهما جدوى) اى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء

به وانما قال ضرب من الجهل لانه لاتكليف للجاهل الذى لايعلم شيئا فالراسخ فى العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى فى ترك المحبوب اكثر من البلوى فى تحصيل غير المراد واعصمها حدوى اى نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الاوقد تكلم العلماء فى تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف فى المتشابه اجيب بان الوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه فى آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم فى المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان فى القرن الاول والثانى حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه كان يقول الراسخون فى العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا فى تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضى عجائبه ولا ينتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغى والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقدير الاعتراض ان الدليل اللفظى مبنى على امور ظنية والمبنى على الظن لا يفيد اليقين اما الثانى فظ واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معانى المفردات والنحو لمعرفة معانى هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معانى هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت طريق الآحاد والاصلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات

هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى نفسه فى مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه فى علم الله ولا يبقى له فى بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اى يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم

فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ماهو متواتر لغة كمعنى السماء والارض ونحو كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل تدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به ويعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب ادلا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا (قوله وقد اوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ماينبغي لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة

اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث (والتأخير والناسخ

ويعترض بعضهم وهي ظنية اما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف والنحو (فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات) وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره (فلان مبناها على الاستقراء وهذا) باطل اى ماقيل ان الدليل اللفظي لايفيد اليقين (لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض

وامثال ذلك تركيب مؤلف من هذه المتواترات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ونحن لاندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لاشيء من التركيبات يفيد القطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا لبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في المعنيين احدهما مايقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني مايقطع الاحتمال الناشي عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا (المستفاد) فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة) (التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له اوجزئه اولازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق الكلام له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة) واعلم ان مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات

الصيغة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء اوشبيها بهم اولم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلي لان العقل يقبل التأويل بخلاف النقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل (قوله ومن ادعى) اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لاشيء من التركيبات اى الدلالة اللفظية مفيد للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ماعلم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اى انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لانسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لاينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وجزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالمحكم) اى كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الادلة على عدم ارادة خلاف الاصل (قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ماذكره القوم ان الحكم

إن عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر و اشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق ﴿٢٤٧﴾ لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين بحيث لا يملكون ما خلفوا فى دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد فى الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجى للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له اشارة الى جزء والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له اشارة الى لازمه

المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهى الدلالة اوشرعا فهو الاقتضاء والا فهى التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزئه اولازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثانى ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فتبين ذلك بما ذكره القوم فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة

في المتن واذا قال المرأة
لزوجها نكحت على امرأة
فطلقها فقال ارضاء لها
كل امرأة لى فطالق
طلقت كلهن قضاء
فالمعنى الموضوع له طلاق
جميع نسائه وقد سيق
الكلام لجزء الموضوع له
وهو طلاق بعضهن
اى غير هذه المرأة فيكون
عبارة فى جزء الموضوع له
اشارة الى الموضوع له
وهو طلاق الكل وايضا
الى الجزء الآخر وهو
طلاق هذه المرأة وايضا
الى لازم الموضوع له
وهو لوازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة
نحوهما وقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا
سيق للازم المتأخر وهو
التفرقة بينهما فيكون
عبارة فيه واشارة الى
الموضوع له والى اجزائه
والى اللوازم الآخر
وانما قيدنا اللوازم بالمتأخر
لانهم سموا دلالة اللفظ
على اللازم المتقدم اقتضاء

تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى المسوق له ههنا ماذكر فى النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة فى اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربوا وفى كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا مايكون مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد فى آية النكاح او غير اصلى بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف الغير المسوق له فانه مايكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابوا ليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثانى ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وسوقه به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التى للوضع مدخل فيها فى الثلث ولا خفاء فى ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا مايكون مبنيا على علة فى معنى النظم لايفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لايحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لاصحة له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لولم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لايفهمه كثير من الاذكياء

انما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة

بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شئ اى دلالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزؤه او لازمه

العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا كان او غير بين ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله وانما جعلوا كذلك) اى جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او بالقمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة

الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبق احد

والمتأخرين والله تعالى الموفق كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك) ويقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا (والى انفراده بالانفاق على الوالد اذ لايشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها والى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير

مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد تكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم (قوله للفقراء المهاجرين) بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه فى قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك اجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان فى حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار مايؤول اليه وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذى حصل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذى خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال

(ايضا)

ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اى قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المص من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ماخلفوا به فى دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولانسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر ان الثابت بالاشارة لايجب ان يكون لازما متأخرا (قوله فان اراد) اى الوالد استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل (قوله تعالى) بالمعروف انما يقال فى مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغنا عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لاتفضى الى المنازعة لانهم لايمنعون فى العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد فى حجرها لا باشارة النص لانه ليس ثابت بنفس النظم لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات (قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما) اى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام واكلته الهمزه للتعدية الى المفعول الثانى اى جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فاعما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لايجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولايخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اى آكلا ليست فى وسع العبد (قوله والحق به) اى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لايجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لايكفى الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام

فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هى الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ كقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به) وعند الشافعى لايجوز الا بالتمليك كما فى الكسوة (لان الاطعام جعل الغير طاعما لاجعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهى كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك فى الكسوة) اى لايكون الاصل فى الكسوة الا باحة (لان الكسوة بالكسر الثوب)

قصـاتها لانه اذا جاز دفع بعض الحوايج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك (قوله فوجب ان يصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلابد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام

(فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هي ترد على المنفعة)

اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه جاره

(قوله على ان الاباحة) جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب

ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين من ان ابو جعفر الحاز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا وان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن (قوله ويسمى فحوى الخطاب) اى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اى فيما فسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) به فالمثال على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد تكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا نسلم ان سبب الكفارة هي الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة

في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح تم المقصود (دون اعارة الثوب) وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل (واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) اى المعنى الذي يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد (كالكفارة بالوقاع وجبت عليه) اى على الرجل نصا (وعليها) اى على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما

بالرجال ولهذا سكت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها رجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع (قوله بل اولى) اى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول ترد على العادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما يبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العادة تعدم عند ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة للاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لااتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لايجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا يجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لايجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع ثم تناهي الجوع

(بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اليهما اكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما كوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا

فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل بزيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه) اى فوق الزنا امافي الحرمة فلان حرمة اللواطة لاتزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لايتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله) لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش) اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب (واما تضييع الماء فقاصر) اى ماقالا من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة (لانه قديحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا وايضا محل اللواطة (والترجيح بالحرمة غير نافع اى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد (لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني) اى المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (لايوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام

شرط خوف التلف ولكن لاعبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذي يفهم فيه) اى في ذلك النص الوارد في الزنى ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وماعز وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لابالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله لكنا نقول) حاصل الجواب انا لانسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (قوله لان ولد الزنا هالك حكما) لانه لايجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولاعلى المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لايجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كالايجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لازوج لها مع انه لايتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) اى في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ماهو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا او اسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنى اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده بيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لاتزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض احزاء علة الحكم في شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء

بالسيف (فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال عن الضمير فى يفهم (الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفى تاج المصادر حرمة كسى شكستن ﴿٢٥٦﴾ (الضرب خبران بما لا يطيقه البدن

البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد (قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين) فعلى المعنى الثانى وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ فى ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا اى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اى بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه ح اى عند نقض البنية ظاهرا اوباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التى لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء اوبنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية اوباطنا فقط كالقتل بالمثقل فان كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية (قوله فيجب ان يكون سببها) اى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليصاف العقوبة

وقال ابو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه ح يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحيوة فتكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى فى القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطاء والمعقودة) اوجب الشافعى الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص ورد فى الخطاء وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لانه لما اوجب القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا وجبت فى المعقودة اذا كذبت فاولى (الى) ان تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب ولهذا يؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لا يلايم العبادة وهى تمحوا الصغائر لا الكبائر

وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض
هذا اشكال على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب
ان لا يجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطاء اى في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة القتل وهى
اى الكفارة مما يحتاط في اثباته ﴿٢٥٧﴾ فيجب بشبهة السبب والسبب القتل الخطاء فان قيل ينبغي ان
تجب فيما اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا اوحربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان يجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل يجب الكفارة لشبهة الخطأ (قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس واما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه
جزاء الفعل ايضا من وجه) يعنى (١٢) شبهة الخطاء في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى

الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد اوكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والداير بين الحظر والاباحة تكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجب به الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب جهة وفي التأديب من الاباحة والشبهة يكفي لاثبات العبادات كما يكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة

وجب الكفارة فيه وكذا اذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغى ان يعلم ان الشبهة مما يثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثانى فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هو اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة الاعند التعارض

وحاصل الجواب ان الشبهة انما تؤثر فى اثبات الشئ اواسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل الفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لان الشبهة فى الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فقد خل فى فعل العمد وتصير الشبهة فيها شبهة بالفعل وبالشبهة فى المحل كما فى قتل المستأمن فان دمه لايماثل دم المسلم فى العصمة لانه حربى يمكن من الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة يقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزئة الافعال فيثبت بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لا فى المحل كما فى قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء فى الثبوت بالنظم وفى القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه عليه السلام قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل لامعارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها ايام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة فى النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد فى الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء ولا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة فى كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما فى قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسى (قوله الا عند التعارض) فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوى

وفى الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما من المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولوسلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) اى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفى التعليل اشارة الى انه لايقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل فى القياس الشرعى لايكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لاتعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء مافوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لوسلم فلا يمتنع فى القياس بالاجماع الثانى ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لاتضربه ولاتشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا والثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى (قوله فيثبت) تفريع على كون المعنى فى الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفى عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهى اختلال المعنى الذى يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة فى طريق الثبوت للاجماع على انهما يثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص وارد فى ماعز للقطع بانه انما رجم

وهو فوق القياس لان المعنى فى القياس مدرك رأيا لالغة بخلاف الدلالة فيثبت بها مايدرئ بالشبهات

ولايثبت ذابالقياس) اى ماىندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم ان فى بعض المسائل المذكورة فى المتن كلاما فى انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتأمل فيها (واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق) فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق

الزنا فى حالة الاحصان (قوله ولايثبت ذا) اى ماىندرئ بالشبهات بالقياس الذى معناه مدرك بالرأى دون اللغة لمافيه من الشبهة الدارئة للحدود وبخلاف مااذا كانت العلة منصوصة فانه ح بمنزلة النص (قوله واعلم ان فى بعض المسائل) يعنى انه تابع القوم فى ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفى بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القائلين لما لم يكن مثبتا الحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله واما المقتضى) بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله مالكا له وسبب الملك هنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما فى هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ماقيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لامحالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ماذكره الامام البرعرى من ان الامر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال اعتقته

ان يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل السقوط فى الجملة لا يثبت (فقال ابو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تفريع للامر انه لا يثبت شروطه (لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله (اى القبول باللسان فى البيع مما يحتمل السقوط (كما فى التعاطى لا القبض) اى فى الهبة (ولا عموم للمقتضى) اى اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع افراده (لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص فى قوله والله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا فى اللفظ)

فكأنه قال بعته منك فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نايبا عنى ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه النص اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عنى مبيعا عنى بالف

(قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) اى مع اركانه وشرائطه الضرورية التى لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ثم يعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولى فى التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام

(قوله لا القبض) اى لا يحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض فى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلى لا يعمل هى الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق

(قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول اى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما توقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع

بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والافلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل اوان اكلت فعبدى حر فعند الشافعى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعنى النكرة الواقعة فى سياق النفى او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابى حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف فى شمول الحكم وشوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابى حنيفة اوكد لانه لا ينقض اصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ط على تفسير النص واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوى اكلا دون اكل على ان يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى بمنزلة ما اذا صرح به لا آكل اكلا فانه يصدق فى نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء وهو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او للمرة وايضا ذكر

فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيق منطوق كالمصدر ومجازى محذوف نحو واسئل القرية فيصير كقوله لا آكل اكلا ونية التخصيص فى لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة فى موضع النفى وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغى ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا

المطوق فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى فى بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهى ان يكونا فى دار واحدة وكاملة وهى هذه اى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان فى بيت واحد فنية البيت الواحد. لاتكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملى اللفظ المشترك اونية احد نوعى الجنس وسيأتى تمامه فى هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك قلنا فى انت طالق و طلقتك ونوى الثلاث ان نيته باطلة لان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلق نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه اطلى فعل الطلاق فيثبت

فى الجامع انه لوقال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة) اى دلالة لااكل على انه لايوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذلو وجد فرد من الافراد يثبت الماهية فى ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المطوق بل باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال بان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص مقتضى سابقة العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب ما لانسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك او احد مفهومى نوعى الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الطلاق ذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك فى البيت يكون بصفة الكمال وفى الدار انما يكون الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لافى اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا فى المساكنة فى دار واحد سواء كانت فى بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليها عند عدم النية ولايجوز نية بيت دون بيت اودار دون دار لانه يؤدى الى عموم المقتضى (قوله وقد غيرت) كان فى نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجرى فيه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام واخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة (قوله ولذلك قلنا) قد وقعت فى باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه نية الثلاث فى البعض منها مثل طلق نفسك دون البعض مثل انت طالق و طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق فى انت طالق و طلقتك ثابت بطريق

المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتى

الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفى طلق نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اى الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح فى انت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هى على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكان ينبغى ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اى طلاقا من قبل المتكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا اكل ان المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طلاقا او انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات فان قلت من اين صحت نية الثلاث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعنى الطلقات الثلاث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص فان قيل فلم لا تجوز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى اتفاقه على عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه

لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ماتحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لايصح فيه نية الثلاث لانه لاعموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لايجب اثبات جميع ماتحته من الافراد وهذا لاينافي الجواز اعنى صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشا آت موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متأخرا لامتقدما فيكون ثابتا عبارة لااقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لايقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لايجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لايثبت الطلاق من قبل الزوج الابعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احداكما طالق لايقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه

لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو مايغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية) اى اهلها (فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص) قوله ولذلك اى لما ذكرنا ان المقتضى لاعموم له اصلا لايصح نية الثلاث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لابطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لايدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان

قيل الطلاق الذي يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الاهذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحد هما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم تقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة تكون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ط ولهذا تحاشى المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد فى ذاته بل بتعدد ملزومه اعنى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما ينبنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهدايه انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر الطلاق هو صفة للمرأة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكرا ولا بين ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذى هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك فى الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت مافيه ثم قال والوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل انت طالق

لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة ﴿٢٦٧﴾ موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء بهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه اي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلاث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية ثلاث فنقول اذا نوى الثلاث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلاث معناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس

طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ تصح نية الثلث لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المصنف (قوله لان المقتضى في اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون

اى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيق او الاعتبارى كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيق ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى اى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث فى انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر ﴿ ٢٦٨ ﴾ الذى يثبت من المتكلم انشاء

امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلاث او هى جنس بالنسبة اليهما ونية احد

يعنى لا يكون (قوله اى اذا كان كالملفوظ) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعنى ان صحة نية الثلاث فى انت بائن ليس مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما (قوله لكن لا يصح) فيه اى فى المقتضى نية عدد معين فيه اى كائن فى المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين فى المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز (قوله لانه لا يتصور فيهما) اى فى النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن (قوله ان الطلاق) لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم

المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن (ثبوت) اجتماعهما معا فلا بد وان ينوى احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد وان يصح نية احدا النوعين وايضا لا تصح نية العدد فى المقتضى كنية ثلاث تطليقات فى انت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق

يتنوع على مايمكن رفعه وعلى مالايمكن رفعه فان الطلاق لايمكن رفعه اصلا وقوله ومما
يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى
ولايعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير من الاحكام
وان توهم متوهم ان المحذوف ﴿ ٢٦٩ ﴾ يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة
والاقتضاء فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ماهو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى (فصل اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ماثبت فى المنطوق وشرطه) اى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به (ان لايظهر اولويته) اى اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولامساواته اياه) اى مساوات المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم فى

ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له (قوله ومما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لايغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه مايناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير فى مثل فانفجرت اى فضرب به فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه وقال ايها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يميز المحذوف الذى لاتغيير فيه عن المقتضى (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى اوردها المص ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها لتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرائط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ماسنذكره ان شاء الله تعالى (قوله ان لايظهر اولويته) ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما

نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم) حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لايقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فح لايدل على نفى الحكم عما عداه (ولايكون) اى المنطوق (لسؤال اوحادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة موصفها بالسوم ههنا لايدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم (اوعلم المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما اذا علم ان السامع لايعلم بوجوب الزكوة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة لايدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال (منه) اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة (وهى ان تخصيص الشئ باسمه) سواء كان اسم جنس اواسم علم (يدل على نفى الحكم عما عداه) اى عما عدا ذلك الشئ (عند البعض لان (اللقب) الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء) اى الغسل من المنى (عدم وجوب الغسل) بالاكساء وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال (وعندنا لايدل والايلزم الكفر والكذب) فى محمد رسول الله (وفى زيد موجود ونحوهما) اى ان دل على نفى الحكم عما عداه يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله اذ يلزم ح ان لايكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب فى زيد موجود لانه يلزم ان لايكون غير زيد موجودا (ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز

كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى مفهوم الموافقة اوبالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ماهو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لايتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لايتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى الزنى بدلالة نص ورد فى ماعز (قوله والايلزم الكفر والكذب) فى قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعنى يلزم الامران فى كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثانى يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر او جود البارى والنص خصص الكفر بالاول والكذب بالثانى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولاطريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لايتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور (قوله ولاجماع العلماء) يعنى ان القول بمفهوم

التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسم لا يدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (واما فهموا ذلك) اى عدم وجوب الغسل بالاكسال (من اللام وهى للاستغراق غير ان الماء انما يثبت مرة عيانا ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال هو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى (ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى) او نقول تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف او هو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اى عما عدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات حصر الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم

اللقب يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان يتناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على مامر واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق فى ايجاب الحكم مع انه وضع لايجاب فلان لا يتناول غيره لنفى الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفى اولى وبان مايكون مؤثرا فى اثبات شئ لا يكون مؤثرا فى اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم فى محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على على اثبات شئ فى محل واثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا (قوله وهو) اى اللام للاستغراق (بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل الجنابة والاجماع وعلى وجوب الغسل من الحيض والنفاس (قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة) اى نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ذات تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات واستدل على دلالته على نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على مانقل عنهم فى صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان

تعالى لتكاح الاتيات اى الاماء غير المؤمنات (العرف ثان فى قوله الانسان الطويل لا يطير يبادر الفهم

منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء) والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى

الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لايطير لايستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير (ولتكثير الفائدة ولانه ولم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح) لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدى الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة (ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو فى الابل السائمة ذكوة فيقتضى العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لاتنحصر فيما ذكر) اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا فى

شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن (والمط) لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة فى هذه الاربعة وفى نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص

كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثانى ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فهم يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما تحصل بدلالته على النفي من الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لاتكثر الفائدة عينا وهو حصولها فى الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لاعقلا اى حصولها فى الواقع لاتعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ط وهو ان الوضع لايثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن فى التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم بط لانه لايستقيم تخصيص كلام احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية ولايجرى هذا فى مفهوم اللقب لان المرجح هناك ط وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لايقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور بصفة يشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة (قوله وعندنا لايدل لان موجبات التخصيص لاينحصر فيما ذكر) فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كانت مذهب الخصم دعوى ثبوت الشئ

لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز) فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ﴿٢٧٣﴾ ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالمدح اوالذم) فانه قد يوصف الشئ للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اى موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم آه ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء آخر غير ما ذكروا (اوالتأكيد نحو امس الدابر لا يعود اوغيره) اى غير التأكيد (نحو ومامن دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منفية الا نفي الحكم عما عداه) فقوله تعالى ومامن دابة (١٨) في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل مايدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير مخصوصة

والمط مع ذلك ونفيه كفى في المط ردما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف مالم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ماذكره المص يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه انشاءالله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ماصرح به المص ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية اوالمساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا التخصيص على مالا يخفى (قوله نحو ومامن دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه) ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل ومامن دابة قط في جميع الارضين السبع ومامن طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لاسيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية (قوله فلم يوجد) الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ماعداه مشروطة بالجزم بان لا موجب التخصيص سوى

العقلاء فلانهم لم يجدوا فى هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة الف فائدة تعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر (ولان اقصى درجاته اى الوصف ان يكون علة وهى لا تدل على ماذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا (لا انه علة لعدمه) اى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكوة فانه لا يلزم منه (ثبت) ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية

ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء فاذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم وههنا نظر اما اولا فلان مانقله من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو لما ذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص اى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله والا لكان ذكره ترجيحا) يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولان اقصى درجاته) فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعى وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف

وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مومنة هل يصح تعدية عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقدمر فى فصل المطلق والمقيد (ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لايوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافاله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) فان العادة ان لاينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفى الحكم عماعداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (ولايلزم علينا امة ولدت ثلاثة فى بطون مختلفة فقال المولى الاكبر منى فانه نفى الاخرين لان هذاليس لتخصيصه)هذا دليل على قوله لايلزم ﴿ ٢٧٥ ﴾ والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفى الحكم عماعداه (بل لان السكوت فى موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لوكان الولدمنه فلماسكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لالانه نفى نسبهما وانما قال فى بطون مختلفة حتى لو ولدت فى بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لايقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلادعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين) اما ههنا فلا فان دعوة الاكبر فى مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلايكون الاخير ان ولدى ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة (ولايلزم اذاقال الشهود لانعلم

لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا وبالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) لان العادة ان لاينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ماينبغى لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب فى حجوركم ولوكانت الفتيات اى الاماء مؤمنات فى الغالب والعادة جارية بذلك لصح ماذكره (قوله فى بطون مختلفة) بان تكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا (قوله اما ههنا فلا) يعنى ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة (قوله فى ارض كذا) يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون ماسا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا فى بحث التخصيص

له وارثا فى ارض كذا انه لايقبل شهادتهم عندهما فهذا) اى عدم قبول الشهادة عندهما (بنا على ان التخصيص دال على ماقلنا) اى على نفى الحكم عماعداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا فى غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لاتقبل شهادتهم (لان الشاهد)دليل على قوله ولايلزم لماذكر مالاحاجة اليه (جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لاننفى الشبهة فيمانحن فيه) اى فى التخصيص بالوصف اى لاننفى كونه شبهة فى نفى الحكم عماعداه والشبهة كافية فى عدم قبول الشهادة ولاحاجة الى الدلالة (وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا) اى السكوت عن غير الارض المذكورة (سكوت فى غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا) اى ذكر المكان المذكور

عليهم بالوارث فى ارض كذا نفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضى فلامعرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضى احترازا عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط) يوجب العدم عند عدمه عند الشافعى (عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفى الحكم بانتفائه وعندنا العدم لايثبت به) اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلى حتى لايكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ماذكرنا فى التخصيص بالوصف وماذكرنا من ثمرة الخلاف ثمه يظهر هنا ايضا (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولايترتب كالوضوء وقد يقال للعلق به وهو مايترتب الحكم عليه ولايتوقف به فالشرط بالمعنى الاول يوجب ماذكرتم لابالمعنى الثانى اى ينتفى المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفى صحة الصلوة عند انتفاء والوضوء وليس (انه) المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعى بل لاشك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثانى فانه لادلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فبعد انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر

بالصفة قوله تعالى ولاتقتلوا اولادكم خشية املاق (قوله عملا بشرطيته فان شرط) الشئ مايتوقف عليه تحققه ولايكون داخلا فى ذلك الشئ ولامؤثرا فيه فبالضرورة ينتفى بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والافجميع ماذكر فى الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله بعين ماذكرنا) اى بناء على عدم علة الحكم لابناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وماذكرنا من ثمرة الخلاف) يعنى لوقال ان كانت الابل معلوفة فلاتؤدوا زكاتها لايجب بذلك الزكوة فى السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لايجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لانسلم ان الشرط ههنا مايتوقف عليه الشئ بل ماعلق عليه الحكم كالدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولايلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظ والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام مايتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين مايتوقف عليه الشئ ولايكون داخلا فى الشئ ولامؤثرا فيه وفى اصطلاح النحاة مادخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا اوخارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وظاهر

(فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لايصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء) اى هذا الخلاف مبنى (على ان الشافعى اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده) اى الحكم بتقدير معين (وعدمه) اى الحكم (على غيره فيكون له) اى للتعليق تأثير (فى العدم) اى عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) اى نعتبر المشروط مع الشرط (فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت فى انت طالق) اى المشروط وهو قولنا انت طالق فى قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) اى على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط (نحن)

انه لايلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع فى عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن المفهوم ولا نزاع فى عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) اى من لم يملك زيادة فى المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لايجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلى لاحكم شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم على ماهو مذهب الشافعى فى ان المخصص لايجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ماهو مذهبنا فى المتراخى انه نسخ لاتخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لاعدما اصليا وقد قال المراد انه لايصلح مخصصا اى على تقدير الاتصال ولا ناسخا على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ط لاخفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقى الجواز لقوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلى فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لاينافى ثبوته فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الآيات المتعددة فى وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده

لكن التعليق آخر الحكم الى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط

من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق فى تأخير الحكم لا فى منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والتعليق بالملك) هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجواز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل (و كفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعي جوز تعجيل

والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامًا له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفه رحمه الله تعالى الى الثانى فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى تقصر على البعض

(قوله وكفارة اليمين) اى وجواز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو فى تأخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط فى شئ بالمعنى الذى نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل فى نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط الوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه فى معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه (قوله بناء على هذا الاصل) متعلق

الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس (بقوله) الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث (لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن فان يثبت المال فى الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما فى الثمن فان نفس

بقوله يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب (قوله وفي البدني لما لم يثبت) اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر اثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ماذكر في الاسرار ان الحل او الحرمة اذا كان لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمة الميتة لان تحريمها بمعنى فيها ولا يقال حرمت

الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء

وجود الشرط ليس كذلك على مامهدنا من الاصل) وهوانا نعتبر المشروط مع الشرط فلايكون موجبا للوقوع لماذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت فى لنا انت طالق فلاينعقد سببا للحكم بل انمايصير سببا عند وجود الشرط (فيختلف الحكم فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولايجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لايجوز بالاتفاق والسبب انمايصير سببا عند وجود الشرط فى باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلايكون اليمين سببا للكفارة بل (انما يكون) هى شرط لها والحنث سبب

شاة الغيرلان حرمتها لاحترام المالك (قوله وعندنا لاينعقد) اى المعلق سببا للحكم الابعد وجود الشرط ولهم فى بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لايكون سببا الثانى ان التعليق مانع للمعلق من الاصول الى الحكم والاسباب الشرعية لاتصير اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومقتضيا اليه فكما لايكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغى ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهى لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلايكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب فى وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع الا الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثانى انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لايرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك) يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله تعالى عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لاطلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لايقبل التأويل ولابد من ان يبين نسخه اوعدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الاول اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلايكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى مالا يتحقق الا بعد عدم ذلك الشئ الثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لاتبقى عند وجود الكفارة لانها

هو الاداء فيصير كالبدنية وتبين الفرق اى على مذهبنا بين الشرط وبين الأجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اى الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافى فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق فى السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب

مجازا انما يكون بعد الحنث الذى هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يصير اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يصيران عن ارتكاب محظور لهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا البقاء والخلف يخلفه فى البقاء وفى كون سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما (قوله وفرقه) اى فرق الشافعى بين الحقوق المالية والبدنية بانه يفصل فى المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا فى ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية * كالبدنية فى ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة فى المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه فى البدنية وسيجئ فى باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فى البدنية وانما قال فى حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود فى حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويدفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتأثير الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن

ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

والضرورة يندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب و يتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله فى السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق و العتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قارا وهو حرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ماسبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق (قوله الباب الثانى) من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى (قوله اللفظ المفيد له) الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الا ان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى وهذا غير مقصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف

الباب الثانى فى افادته الحكم الشرعى اى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحو هما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل

(الخبر)

الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لامن حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لامن حيث انهما مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم اونفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجاز عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت الشيء اونفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لايلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتداء والخبر ام خبر المبتـداء وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتداء لايكون جملة انشائية وقدبينا ذلك في شرح التلخيص (قوله واما الانشاء) فهو اماطلبي اوغير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منهما في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذبهما يدت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي احق مايبتداء به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام واماقال ههنا ان المعتبر في علم المعاني هو استفهام لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل احترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما

واخبار الشـارع كقوله تعـالى والوالدات يرضعن اولا دهن اكد اي من الانشاء (لانه ادل على الوجود) اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبـار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد في الامر لايلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجـازا (واما الانشاء فالمعتبر من اقسـامه ههنـا الامر والنهي) (فالامر قول القـائل استعلاء افعل والنهي قوله استعـلاء لاتفعل

هو بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعل ما تكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لانزاع فى ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحو اكفف الفهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهى من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلى فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد فى العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والامر) اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة فى السبع مجاز فى غيره يعنى ان الامر حقيقة فى صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور

(والامر حقيقة فى هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه) اى على ان الامر (للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل) وهو ان الامر حقيقة فى الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع) وهو ان فعله عليه السلام للايجاب (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى

وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصرى الى ان لفظ الامر مشتركا بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة القدر المشترك بين الفعل والقول اعنى مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة فى الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبى عليه السلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امر فالحاصل انه اذا نقل عن النبى عليه السلام فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا ان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امر النبى عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعل النبى عليه السلام للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم شاورهم فى الامر تخصيص من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص

قلنا ليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه) اى نفى الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشان (وتسميته امر امجاز اذ الفعل يجب به قوله اذا الفعل آه بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل

على بطلان كل منهما مع اشارة الى الجواب عن احتجاجه
والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة
فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان
حقيقة فى الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله
بالتفاهم فلا يرتكب الابدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه
راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له
بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لايوجب
الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان
فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثانى
ان الامر لوكان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى
من لوازم الحقيقة واللازم بط للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر
عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول
اعم الثانى انما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لايطلق حقيقة
على الفعل بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل
ويأمر بمعنى يفعل ولايدل على ان الامر الذى هو اسم لايطلق
حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره فى الصحاح
وفى هذا الكلام اشارة الى ماسبق من ان الامر يطلق حقيقة على
نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء
والاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى ان الاول
هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعنى الشان والثانى
هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج
الخصم بان تسمية الفعل امرا كما فى قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب
على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره
وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية
المفعول بالمصدر كتسمية المشئون اى المقصود بالشان الذى
هو مصدر شأنت اى قصدت وذكر الامام فى المحصول ان الاظهر

ان المراد من لفظ الامر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوا فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد من باب وصف الشئ بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة او الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبى عليه السلام للايجاب على ما سيأتى فى بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب فلولا كان او هلا يكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما فى هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو مم واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واقع وقد يقال ان الموضوع للمعانى انما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها

التى تدل على ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولى للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعلى وسيأتى واما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير فى امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب (واللفظ) اى الامر القولى (كاف للمقصود) وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل

والايجاب فلعله لم استفيد من قوله صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل

وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في الفظ وفائه بالمقاصد في حيز
المنع وعلى تقدير التسليم لاينافي كون الفعل للايجاب لان القائمين به
لايدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي
عليه السلام في اعماله التي ليست بسهو ولاطبع ولامختصة به للدلائل
الدالة على ذلك وعظم المقصود لايقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده
لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة
فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان
كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني
اصلي وهو صيغة الامر لامن نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر
بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المص تسامح
لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين
دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت
بهذا الحديث لابالفعل فالموجب هو القول لاغير ثم عارض تمسكهم
بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك
القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رأيناك القيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام اتاني
فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه
قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه عليه السلام واصل
فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني
ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام
الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع اعماله فكيف صار اتباعهم في البعض
دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا (قوله موجبه) لما فرغ من بيان
ماهو المدلول الحقيقي لفظ الامر شرع في بيان ماهو المدلول الحقيقي لمسماه
اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب
الشافعي الى ان موجب الامر اي الامر الثابت به التوقف لانه يستعمل في
معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر ١(الايجاب) كقوله تعالى واقيموا الصلوة ٢(الندب) كقوله تعالى فكاتبوهم

لمعان كثيرة والاحتمال توجب التوقف الى ان تبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا (قوله التأديب) هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام امنين وقوله انجلى اى انكشفى حمله التمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد (قوله قلنا لو بطل) دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف بالعلم الضرورى بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهى ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ❁ ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثانى ان الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعانى لا الظهور فيه ونحن لا ندعى ان الامر محكم فى احد المعانى بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعى انه ظاهر فى الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين فى الامر واقفون فى النهى وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافى ذلك لان التوقف

التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الارشاد كقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم ٥ الاباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ٨ الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين ٩ التعجيز نحو فأتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم ١٢ التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم اغفر لى ١٤ التمنى نحو الا ايها الليل الا انجلى ١٥ الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون ١٦ التكوين نحو كن فيكون (قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب فى النهى لاستعماله فى معان) وهى التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك

لاستعماله في معان (فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل) لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة (وهذا الاحتمال يبطل الحقايق) يمكن ان يرادبها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذا الاحتمالات يجوز ان لايكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو على مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ مامن لفظ الاوله احتمال قريب اوبعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعانى الموضوع لها (وايضا

في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب اوراجحا وهو الندب اوغير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم اوراجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوى وعدم الفرق بين افعل ولاتفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعانى وهو الوضع اوالشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص اواحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق (قوله وبيان العاقبة نحو ولاتعتذروا) هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لاتعتذروا والحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولاتحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لاتعتذروا (قوله وهذا الاحتمال) اى اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) اى اكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على مانقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة اوبين الثلاثة وبين التهديد على ماذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولاينفى القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان اوراجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ماذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب المالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة

لم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة (من الفقهاء) عند بعضهم اذهي الادنى والندب عند بعضهم اذ لابد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة اويصيبهم عذاب

من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا اللغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا والعذاب فى الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتها الامر وهى ترك المأمور به كان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لاعدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفنى فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله اوامر النبى صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اى يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون فى مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور فى ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع فى ان الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما

اليم التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب (ان يكون لهم الخيرة من امرهم) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضى المقضى عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفى الخيرة وان اريد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفى الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل

اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون وهذا حقيقة
لا مجاز عن سرعة
الايجاد) ذهب الشيخ
الامام ابو منصور الى
ان هذا مجاز عن سرعة
الايجاد والمراد التمثيل لا
حقيقة القول وذهب فخر
الاسلام الى ان حقيقة
الكلام مرادة بان اجرى
الله تعالى سنته في تكوين
الاشياء ان تكونها بهذه
الكلمة لكن المراد هو
الكلام النفسي المنزه عن
الحروف والاصوات وعلى
المذهبين يكون الوجود
مرادا من هذا الامر
اما على المذهب الثاني
فظاهر واما على المذهب
الاول فلانه جعل الامر
حقيقة قريبة للايجاد
ومثل سرعة الايجاد
بالتكلم بهذا الامر
وترتب وجود المأمور به
عليه ولولا ان الوجود
مقصود من الامر لما صح
هذا التمثيل فيكون
الوجود مرادا بهذا
الامر) اى اراد الله تعالى
انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به (فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا

لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان الامرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اى حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اى اذا اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا تصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل شيء او اباحته وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء حمل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اى

(مامنعك)

ماممنعك من السجود على زيادة لااوما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والاولى ان يقول انك ما الزمتني السجود فملام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لايدل الاعلى كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذامرتك دون ان يقول اذامرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذلا نزاع فى ان المقيد بالقرينة يستعمل فى غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لاالكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ومما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلى فلابد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان الكلام فى الازل لايسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اى سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعنى امر كن اما على الثانى فظ

لهذا الفعل) اى يكون الوجود مرادا فى كل امر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اى كن فاعلا للصلوة وزك اى كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل (الاان هذا) اى كون الوجود مرادا من كل امر (بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود وثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيره من النصوص) كقوله تعالى افعصيت امرى وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون (والعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ

لان معناه نقول احدث فيحدث اى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد اى نظره الواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وبرتب وجود المأمور به عليها فلولم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة اومجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء اولم يشأ كما فى امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لابد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما يشاؤن الا ان يشاء الله والالتحاق ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل ماذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقه واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فاثبتنا بالامر آكد مايكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجوب الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب

الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لايستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما حقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى ولقائل ان يقول لانسلم ان صيغة الامر فى اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لايستلزم الارادة بل قد تكون معها فيحصل المأمور به فى اوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لوكان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ فكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ماينبى عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لايركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به واو سلم فمن اين يعلم الوجوب فى مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق ❊ واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل حرما

هو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشئ بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لابد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظ ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح

الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة) اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم (مسئلة وان اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه) اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا بعد الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار فخر الاسلام هذا وتأويله

ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح (وثانيهما)

وثانيهما انه استدل على كونه مجازا لصحة النفى مثل ما امرت بصلوة الضحى اوصوم ايام البيض ولايخفى انه لادلالة فى هذا على كون صلوا صلوة الضحى اوصوموا صوم ايام البيض مجازا واتمايدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف فى ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة فى الاباحة والندب كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة اومجاز وهذا ماذكر فى اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأموربه خلافا للكرخى وابى بكر الرازى وهو الجصاص والمباح ليس بمأموربه خلافا للكعبى فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لاينافى كون صيغة الامر مجازا فى الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبى فالمباح واجب لكونه ترك الحرام اومقدمة له فيكون مأمورابه وجوابه ان المباح الذى يحصل به ترك الحرام لايتعين لذلك بل يجوز ان يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولايلزم كونه واجبا مخيرا الا انه يجب ان يكون واحدا منهما من امور محصورة معينة والمباحات التى يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولانظم الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو فى صيغة الامر وأولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهر التأدية الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى ولانه يجب فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اى دل عليه بلاقرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو

لامغايرا اما فى اصطلاح غيره من العلماء فالجزء لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه اومعنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولاغيرا على ماعرف من تفسير الغير فى علم الكلام فحاصل الخلاف فى هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب اهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى والمجازى كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد (والاصح الثانى) وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه

ان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل فى غير ما وضع له اى فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالها فى الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب والاباحة مفيد لجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءاً له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب لجوازه مرجوحا والاباحة لجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب المص الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء

يدل على كل كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دال على جواز الفعل الذى هو جزؤهما) اى الاباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذى به المباينة لكن يثبت بالعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب) وهذا بحث دقيق ما مسه الاخاطرى

الاول من الندب او الاباحة اعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذلا دليل على حرمة الترك ولا خفاء فى ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة والندب استعمالها فى جزئيهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعنى كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المص من ان عدم المعاقبة جزءله وهو عبارة عن جواز الفعل ثم عقد متيد قلت هذا مبنى على ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقشة فى امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقى للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة واراد تهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا بجامع

على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له ولم يوجد) اى هذا الخلاف الذى ذكرناوهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء امر بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقى الندب او الاباحة على مذهب الشافعى فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لايكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ماوضع له ولم يوجد لانه اريد به الامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لاتكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب (عند) الشافعى لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لاتبقى الاباحة التى تثبت فى ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا

اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما يصح تجوّزا باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وتثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل فى الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لايجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لايخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولاتفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت على هذا لافرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل فى جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل فى الانسان والثانى فى الطير ولايخفى ان هذا البحث الدقيق لايتم الا بما ذكرنا من التحقيق (قوله هذا اذا استعمل) يعنى ان الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب وعند الشافعى يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لاينافى الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما

(فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر
من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل فى الحج سأل اقرع بن الحابس فى الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار (قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعى يحتمله لما قلنا غيران المصدر نكرة فى موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لايحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لازم لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لايحتملهما اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى وهو متيقن او لمجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اى لا يقع على العدد المحض (فى طالق نفسك يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعى وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين) لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون

عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ من الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة فى اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان ويفترقان فى مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكره التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه ويعرف جوابه واما التكرار فلان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفى اكثر الكتب ان السائل هو سراقه

قال فى حجة الوداع العامنا هـذام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع ابن الحابس فهو ماروى ابوهريرة رضى الله عنه ان النبى عليه السلام قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لوقلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ماهو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرايع الثانى مذهب الشافعى وهو انه لايوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة اومتكرارا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة اومرات وذلك لما مرمن سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من الطلب منك ضربا اوافعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجد الضمير فى قوله يحتمله باعتباران المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لايحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا اومقيدا بوت وصف كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة يتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار فى امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لامن مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد به صف ولايلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لايقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط اووصف مقيد فلايكون ممانحن فيه وح لامعنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار اوالمرة سواء كان موقتا بوقت اومعلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لااشكال وظاهر

واحدا اعتباريا ولايصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لادلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لايحتمل التكرار الاان يكون معلقا بشرط فاو ردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار فطلقى نفسك وفعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لارواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرر عندهم (وفى ان دخلت الدار فطلقى نفسك ينبغى ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لاعندنا

عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لاينتفى الا بدليل كما صرح به المص فى مسئلة ان دخلت الدار فطلق نفسك ولهذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لايقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات مالا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد بما يصرف اللفظ من مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لايحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لايقتضى الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسى المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى مايعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لايقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لاتمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلايثبت الا بالنية فان قيل اولم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين او صم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لانسلم انه تفسير بل تغيير الى مالا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فالايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ واما الفرق بين طلقتك وطلق نفسك فقد سبق فى بحث الاقتضاء ولقائل ان

يقول لانسلم ان المفرد لايقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم واستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذلانعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما) قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لايحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لايحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لايحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولايجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لايعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمين بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلايكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولايمكن تكرار الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المص ظ في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لايقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلايدل الآية على قطع اليسار ولايتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة

(وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لايراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار)

امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد وحده المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا (قوله فصل) لانزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرها نحو اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعى يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الافيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء مافعل فى وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء مافعل بعد وقت الاداء استدراكا كما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لايشترط الوجوب عليه ليدل فيه قضاء النائم والحايض اذلا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة مافعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لاعلى الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة مافعل ثانيا لااولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان تلك وقتها فقضاء صلوة النائم اوالناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر لها ثانيا لااولا وعند اصحاب ابى حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان اوغير موقت فالاداء تسليم عين ماثبت بالامر واجبا كان اونفلا والقضاء تسليم مثل ماوجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ماعلم ثبوته بالامر لاماثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وح يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ماوجب بالسبب وثبت فى الذمة لاتسليم عين ماعلم ثبوته بالامر

(فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب به وقلنا فى الاول الثابت ليشمل النفل)

كفعل الصلوة فى وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ماعلم ثبوته من الامر لاماثبت بالسبب فى الذمة وعلى هذا لاحاجة الى مايقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمندورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر فى القضاء والوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لايضمن بالترك واما اذا شرع فيه وافسد فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا مايعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لايكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصر قضاء من ظهره لايصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه اولى فان قلت يدخل فى تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذى ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولايسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لايكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعدما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب يعنى ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور فان جعل امرا اسما للطلب الجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل فى المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذافات شرف

الوقت لايعرف له مثل الابنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لايسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ماعليه فافات الاشرف الوقت وقدفات غير مضمون الابالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك (واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام

مايثاب فاعله ولايسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيقصر بتسليم عين الواجب اوالمندوب ولايختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الامادكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة بان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قديدخل في الاداء قسم اخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلثة فلولم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر هنا لفظ الامر لاصيغته وانه اشارة الى ماسبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم اوالراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لامحالة ولايدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الاعلى قول الكعبي (قوله ويطلق كل منهما) اي من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم واذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبيء عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لاخلاف

ان ماوجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لاللايجاب ابتداء) جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص فهو فعدة من ايام اخر فيكون واجبا بسبب جديد لابالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وماذكرنا من النص لاعلام او ايضا لايرد قضاء

فى ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا فى القضاء بمثل معقول قصد العض سبب جديد اى نص مبتداء مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففى عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا مايعلم به ثبوت الحكم لامايثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المص فى اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضى ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذى اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلايمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت اخر مقامه بالقياس كما فى الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة فى غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات فى غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لايعرف له اى للفعل الذى عرف كونه قربة الابنص اذلا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة فيها لايقال لووجب بنص جديدا لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمى قضاء لكونه استدرا كالوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثانى بان الفعل لما وجب فى وقته بسببه اى بدليله الدال عليه لايسقط وجوبه لخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ماوجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ماعليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبيرات فى غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولاقدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز فى حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ماهو مشروع له فى وقت آخر ويماثله فى الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفى ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله فى احراز الفضيلة

الاعتكاف والمندورات قياسا لان القياس مظهر لامثبت

فان قيل الواجب بصفة لايبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لايختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فالذى قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذلم يشرع للعبد مايماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت فى غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان ويثبت فتحقق الاثم فى العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث فى هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لايسقط بخروج الوقت الا ان المص رحمه الله تعالى قد صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لايكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم فى ايام آخر والصلوة فى وقت آخر من غير تعرض لشئ آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأتى به فى وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة لخروج الوقت الا انه نبه فى اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لايصلح مسقطا ولا عجز فى حق اصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدإ لا بما اوجب الاداء قلنا لانسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لاالى مثل وضمان

فان قيل فعلى هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب الاداء فقضاء الاعتكاف المنذور
في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر) لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر (قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) اي الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط في رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا) اي عارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت) وهو من شوال الى رمضان آخر (عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود) اي صوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم (حقيقة) المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط

فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء ولا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فاذا فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وح ولا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او بسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبير باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة

خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا فى ايجاب الشارع وتقرير الجواب ط من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف اثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت ومانبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان مانبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط بالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتأد فى رمضان الثانى فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشئ ايجاب لتوابعه وشرائطه التى لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على اكتساب مثل مافات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط مانبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فيبقى

فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال فخر الاسلام لان مانبت بشرف الوقت آه فمعناه ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هى افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المعبر بتلك الزيادة ايضا

وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العادة مما يحتاج فى اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بخوف

الاعتكاف مضموناً باطلاقه اذ لا عجز عنه والاطلاق يقتضى صوماً مقصوداً مخصوصاً به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فيبقى اصل الصلوة مضموناً بشرائطها وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضموناً باطلاقه احوط الوجهين الذين احد هما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت لشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقتضى الاعتكاف فى رمضان اخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت لشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمعنى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة لشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل فى الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المندور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف فى رمضان الثانى لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملاً فلا يتأدى ناقصاً ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها او ايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوطا لنقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضاً سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والندر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثانى فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر فى ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالندر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والندر بالاعتكاف ايضاً فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضاً بالطريق الاولى

الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود السبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد تبينا تعارض شرف الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ماذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلابد من بيان الم مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التى مبتدأها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وحده لاتحاد هما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبنى على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذى نذر الاعتكاف فيه اياكان وبرمضان الثاني الذى يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزيء في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المص في رمضان آخر لابهامه والى رمضان آخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة رمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولاشك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت

التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذى هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفى النفى اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له (قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لان الاعتكاف مشروع فى جميع الشهور الاثنى عشر وهذه الفضيلة لاتوجد الا فى احد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لايكون الا بعذر الاعتكاف فى رمضان (قوله وقد فسر فى بعض الحواشى الوجهان بغير مافسرت) فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والازم ان لايجب عليه القضاء فى صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به فى رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابى يوسف رحمه الله تعالى والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى الى صفة الكمال بايجاب ماهو تبع له بوجوبه وفى الثانى اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لايدل على ان الوجه الاول احوط من الثانى بهذين التفسيرين لانه حمل نتيجة الدليل هو عدم التأدى فى رمضان الثانى فيجب ان يكون الوجه الثانى الغير الاحوط هو التأدى فى رمضان الثانى بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب بسبب جديد كما فى التفسير الاول ولاسقوط القضاء عن اصله كما فى التفسير الثانى ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما فى الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود

اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام وقد فسر فى بعض الحواشى الوجهان بغير ما فسرت لكن لايخفى على ذوى الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذى استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لاما توهموا والحمد لله ملهم الصواب

من النقصان الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد فى رمضان الثانى ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ (قوله والاداء) قدسبق ان المأمور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب للامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا بجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والافقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد يصير اثنى عشر قسما فظاهر عبارة المص ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الاان المراد ماذكرنا وفى العبارة اختصار اى الاداء اما محض وهو كامل اوقاصر واما شبيه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والافالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التى شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل اوكلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المص رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة

والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المفرد والمسبوق منفردا اوشبيه بالقضاء

كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضى ماانعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة فى غير مصره وقد فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لايتغير اصلا لابالاقامة ولابالسفر وان لم يفرغ اى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء او نوى

الاقامة والامام لم يفرغ تم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا اوكان هذا المسافر مسبوقا اى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر فى صلوة الظهر فى الوقت مسبوقا اى اقتدى بعد ماصلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ماسبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق به ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون فى المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا لو تكلم اى تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة (العامة) يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لايقرأ اللاحق ولايسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لايقرء ولايسجد للسهو اى اذا سهى فى القدر الذى لم يصل مع الامام لايسجد للسهو كالمقتدى اذا سهى لايسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما

وقد تكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا (قوله كفعل اللاحق) هو الذى ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ماالتزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ماانعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ماانعقد له الاحرام لابعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته وذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء شبيها بالاداء (قوله فى الوقت) اذلو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر اونية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام (قوله والقضاء لايتغير لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لايفارق الاصل (قوله واما القضاء) يعنى انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض (قوله وثواب النفقة للحج) مشير الى قول

لايعقل له مثل قربة لايقضى الابنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا فى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخيفة فان كونها قربة مخصوص بزمان ولايقضى تعديل الاركان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لايقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم

وكذا صفة الجودة اى لاتقتضى لان ابطال الاصل اذا ادى الزيوف فى الزكوة قال قيل فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله ومالا يعقل له مثل قربة لايقضى الابنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم وهذا حكم لايدرى بالقياس فينبغى ان لايقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولايدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او القيمة فى الاضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب ونرجوا القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد قال فى هذا الموضع نرجوا القبول وفى الاضحية لان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المطلوب وهو ان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين فى الوقت حتى لم نعمل ان التصدق بالعين فى الوقت يجوز فى معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا ترجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت

العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لاتجرى فى العبادات البدنية الا ان فى الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع من الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفى قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اوما للقضاء اولمثل والثواب ليس شيئا منهما (قوله ولايقتضى تعديل الاركان) الفائت فى الصلوة ولاصفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لايعقل له مثل ولا يوجد له نص او مع الاصل بان يقضى صلوة معتدلة الاركان او يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهوايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول (قوله فقلنا بالوجوب احتياطا) اى لاقياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لامعلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة لمحو سيئة فتكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله فى الزيادات فى فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى (قوله وفى الاضحية) عطف

بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول (كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن الركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا (ينقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب (والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في الايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح (قوله لم يبطل بالشك) اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فبعد زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (قوله الركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء (قوله ينقسم الى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله (قوله والبيع) اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل

بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قديكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقديكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لايحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذلامعنى له الا تسليم مثل مايكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة اوباعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لايوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت فى الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما مايقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا فى ذمته كما كان ماله دينا فى ذمة المديون فيتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين ح لايكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ماثبت فى ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لايكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين اداء كامل (قوله والقاصر) يعنى اذاغصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه

والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية اودين اوغير هما) فان كان حاملا اومريضا (حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما هذا عيب وهو لايمنع تمام التسليم

وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لوهلك عنده بطل حقه اصلا لما مر

اوبدين يستهلك فى يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث فى يد الغاصب وغصب جارية فردها حاملا اوباع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ماعصب اوباع لكنه قاصر لكونه لاعلى الوصف الذى وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لوسلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابى حنيفة رحمه الله حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشترى زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة فى يد البائع بمنزلة مالو استحقه مالك اومرتهن اوصاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لايمنع تمام التسليم فالمشترى لايرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت مابين القيمتين من الثمن ففى لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف فى المشتغل بالجناية دون الدين وفى المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا (قوله وكاداء الزيوف) جمع زيف وهو مايرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما فى يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه فى الوصف وان هلك المقبوض فى يد رب الدين بطل حقه فى الجودة بالكلية حتى لايرجع على المديون بشئ لما مر من انه لايجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لامثل للوصف مفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابويوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما واعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغى ان يجعل قيدا للتمكن من رد

عبد الرجل فتزوجه ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق (حتى وجب قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء) اى تسليم الزوج اليها اداء (فلا يملك منعه) اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها (ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روى ان رسول الله عليه السلام دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يارسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد

المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والاداء الذي يشبه القضاء) كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبده هو ابو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يسمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على التسليم الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على بريرة) هي مولاة عايشة رضي الله تعالى عنها وعايشة من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم

مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع تعلق به من حيث الذات لا تتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هذا المجموع (فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله) اى بيع العبد قبل تسليمه اليها (وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها اليه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رح لا يبراء عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله

الا على النبي عليه السلام (قوله ولان حكم الشرع) دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المتن مناقشة لا يخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة (قوله ومن الاداء القاصر) فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه الطعام الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان رقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب برأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه الله تعالى بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى او الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يكتسب احدهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهى عنه والاداء مأمور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات

ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانه)
لغو) وهو ان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لامثل له لان الحق اداء قيمة فى الصورة فدمات للعجز فبقى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر فعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا قضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (اذا القتل اتم موجب القطع) والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع فى محله (فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) اى هذا الذى ذكر ان القتل تمام القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى (اما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وانما يدخل فى جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما تدخل ارش الموضحة

والبراءة لا يحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور (قوله ولنا انه اداء حقيقة) لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووضعا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما فى اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده لعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت فى الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة والقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل (قوله ففى قطع اليد ثم القتل) اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام فى كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور فى الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء (قوله وعندهما) ليس للولى ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين ان لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم

فى دية الشعر) وهذا لأن الدية جزاء المحل (والقتل يمحوا اثر القطع كانهم قال الله تعالى واما اكل السبع الاماذ كتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع (وانما لايجب) اى القصاص جواب من قوله فصار كأقتله بضربات تلك الضربات اذ لاقصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه ح تحقق العجز عن الكامل بالقضاء) اى قضاء القاضى وهذا عند ابى حنيفة رحمه الله وعند ابى يوسف يوم

العصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية (وانما شرع) اى المال (عند عدم احتماله اى القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية ومالا يعقل له مثل لايقضى الابنص قد ذكر هذه المسئلة فى حقوق الله تعالى فالآن نذكرها فى حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال

القطع فى نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعى وهو القصاص فى موجب القتل لان القتل قداتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة مااذا قتله بضربات فليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب فى الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثانى حسا وماذكره المص رحمه الله تعين لماصدق عليه الموجب فى الموضعين لابيان اختلافهما بالمفهوم (قوله والقتل قد) يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يموت به ولا يتصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل (قوله وعند ابى يوسف) يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لامثل له والخلف انما يجب بالسبب الذى وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة اخر يوم كان موجودا فى ايدى الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) قيد بالمتقوم تنصيصا على ماوقع فيه الخلاف وهو ابهاء د الشافعى رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه تموم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا اولم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك

المتقوم لانها غير متقومة اذ لاتقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل كيف (لامال) يرد العقد عليها اى ان لم يكن المنافع متقومه فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد متقومة) اى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لايجوز الابه) اى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم (ويجوز) اى ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فيكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما (فيكون فى نفسها كذلك) اى لما كان المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة (لان ماليس بمتقوم لايصير

بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فيكون فى نفسها
كذلك (لان العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد
وان كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد فعلم انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها

بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لايحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد يكون فى نفسها متقومة (قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضاء) هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لايصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضاء (بخلاف القياس) لمابينا انه لاتقوم بلا احراز (فلايقاس عليه) فيشمل معنيين احدهما انه لايقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لايقاس كون المنافع مقابلا بالمال فى الغصب على كونها) مقابلا بالمال فى العقد لهذا) اى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا

لاما ال لان الملك مامن شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال مامن شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابى حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعى رحمه الله فعنده منافع المغصوب يضمن بالغصب بان تمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابى حنيفة لايضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لامحالة وماليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلايكون مثلا للمال المتقوم فلايقضى الابمثل ولانص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لايخفى ان انعدام الالوان فى كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها فى كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يختص الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع مثلا وايضا الخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لانفس الاموال

(قوله تقومها فى العقد ثبت بالرضى) منع لقوله ماليس بمتقوم فى نفسه لايصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تأثير الشئ فى الشئ يجوز ان يكون باحد اجزائه اولوازمه (قوله فلايقاس عليه) اى لايصح اثبات المتقدمة القائلة بتقوم المنافع فى الغصب بالقياس على تقومها فى العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة المنافع فى الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به فى العقد اما الاول فلان الحكم فى الاصل ثبت

دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (والفارق ايضا هو الرضاء) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى (فان له اى فى ايجاب المال مقابلا بغير المال ولايضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذ اقضى القاضى به ثم رجع) هذا تفريع آخر على قوله ومالايعقل له مثل لايقضى الابنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة

لم يضمنا ولا غير ولى
القتيل اذا قتل القاتل) اى
لا يضمن غير ولى القتيل
اذا قتل القاتل لان
الشهود وقاتل القاتل
لم يفوتوا لولى القتيل
شيئا الا استيفاء القصاص
وهو معنى لا يعقل له مثل
(والقضاء الشبيه بالاداء
كالقيمة اذا امهر عبدا
غير عين فانها قضاء
حقيقة لكن لما كان الاصل
مجهولا من حيث الوصف
ثبت العجز) اى عن اداء
الاصل اهو تسليم العبد
(فوجب القيمة فكانها
اصل ولما كان) اى
الاصل وهو العبد
(معلوما من حيث الجنس
يجب هو) اى الاصل
وهو العبد (فيخير بينه
وبين القيمة وايهما ادى
يجبر على القبول وايضا
الواجب من الاصل
الوسط وذا يتوقف
على القيمة فصارت اصلا
من وجه فقضاؤها
يشبه الاداء

بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه واما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضى لان له اثرا فى ايجاب المال فى مقابلة ماليس بمال كما فى الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج فى كل منهما والرضى انما تؤثر فى صحة استبدال ماليس بمال بالمال لا فى جعل ماليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع (قوله وهو) اى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان فى استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حيوة اولياء المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد فى المال وانما ثبت فى الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصومة عن الهدر بالكلية (قوله والقضاء الشبيه بالاداء) كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت فى الذمة كما لا بل فى الدية والغرة فى الجنين وهذا جهالة فى الوصف لا فى الجنس كما فى تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما بنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل فى البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فينبغى ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثانى يجب القيمة كما لو امهر عبد غير فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير

(فصل لابد للمأمور به من الحسن) هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك مبنية على مسئلة الجبر والقدر الذى زلت فى بواديها اقدام الراسخين وضلت فى لياليها افهام المفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين

الزوج اذا التسليم عليه لا على المرأة فبايهما ادى يجبر المرأة على القبول فظهر بماذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لايصلح وجها برأسه فى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ماقررناه اذ لمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لايتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لايكون الاعند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع انه لابد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لايأمر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اضرب على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له قال المص رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال فى الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به (قوله هذه المسئلة) يعنى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم تفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارى تعالى هل يتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيئته وارادته واصولية من جهة انها يبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وماتعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ماليس بحسن وبالنهى ماليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريض على

لاتطلع عليها الا خواص عباده وها انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدوما (وقفت عليه ووفقت لايراده (اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكون متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لايثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفه يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد

شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انهـا اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ماوصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع بمجاوزته فى هذه المسئلة من زل قدمه فى البوادى اوصل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق اواعترفه بالعجز و من غرق فى بحره ولم ينسه الخطأ فى مقدماته فقد هلك (قوله وحقيقة الحق) الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جاد لاارادة له ولااختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاده الشرور والقبايح وكلا هما باطل والحق اى الثابت فى نفس الامر وهو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ماشار اليه بعض المحققين حيث قال لاجبر ولاتفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق (قوله وقفت) اى جعلت واقفا عليه ووفقت اى جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيت والثانى من التوفيق (قوله اعلم ان العلماء) تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ماهو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على تلك معان فالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح او الذم او الثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لاينافى جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها اولصفة من صفاتها فمنها ماهو ضرورى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ماهو نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها مالايدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم

ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب (اول) والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لايقبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ماليس باختياره

عند الاشعرى بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال (فالحسن عند الاشعرى ما امر به) سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب (والقبح مانهى عنه سواء كان النهى للتحريم او الكراهة (وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن (ومايذم على فعله) هذا تفسير القبح والتفسير الاخر مايكون للقادر العالم بحاله ان يفعله) احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير اخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثانى يتناول المباح ايضا (ومالیس له ذلك) اى القبيح ماليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيرى القبيح متساويان لايتناولان

اول يوم من شوال فانه لاسبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعرى لايثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبنى على امرين يعنى ان العمدة فى اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشئ من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ماله الحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطرارى لا اختيار له فيه والعقل لايحكم باستحقاق الثواب او العقاب على مالا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعرى مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين (قوله لان الحسن والقبح لاينسبان الى افعال الله تعالى) عنده اى عند الاشعرى والمذكور فى الكتب الكلامية انه لاقبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل مايشاء لاعلة لصنعه ولاغاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بماليس بمنهى عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وماذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانما هو فى افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا فى تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على مامر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح مانهى عنه والحسن ماليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تعالى (قوله وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن بالجملة مايحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح مايذم عليه وثانيهما الحسن مايكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ماليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لايكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لاينقض التعريفات جمعا ومنعا

الا الحرام والمكروه وعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثانى لاواسطة بينهما فعند الاشعرى لايتناول الا الامر والنهى

اما الاول فقوله (لانهما ليسالذات الفعل او لصفة له والايلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظ اى ضعف هذا الدليل ط لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلانم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لايقوم بعرض آخر بل لابد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة له اذلابد من فاعل يقوم الحسن به وان عنى به معنى اخر فلابدمن بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله (ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن

والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذلامدح على المباح ولاذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لاواسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لايشمل الاالحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذى لايعلم حاله مما لايصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله اولايفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولايذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المص رحمه الله ولقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله اولا يفعله مايجوزله ان يفعله ومالايجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد مامن شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وماليس من شانه ذلك ولاينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لايفعل مايستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لماذكرت ان هذا) الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لايتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولايتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل اولصفة

فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لاما فرضناه مرجحا تاما اولئلا (من) يترجح المرجوح ولايكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري

والاتفاق لا يوصفان بهما اتفاقا) تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار

من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ناعتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي تقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة على معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي

بعين ماذكر من الدليل فيلزم ان لايكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لاتحقق له في الاعيان ومثله لايعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ماذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لايمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه لان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولايصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لايوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولايخفى انه لاجهة لتخصيص فعل القبيح على ماوقع في تقرير المص رحمه الله وانه لاحاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ماذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لامعنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة المحض فلانسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لايوجب نفي العام وان اراد به عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لابد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لايقع بدون علة ولما كان هنا مظنة ان يقال لانم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بعض اختياره اشار الى الجواب بانا نقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لايكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لاامر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل

والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لايعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات

بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ماذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لايكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لايوصف بحسن ولاقبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائز الكنه غير واقع * الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل اولايجب يكون اختياريا اذلا معنى للاختياري الامايترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لاينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لاتأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلايحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان مايجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المص رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته مما يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلام الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لايعتقدونه يقينيا والمص اورد المنع على المقدمة الثالثة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة الثالثة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لايكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبني تحقيق ذلك على اربع مقدمات (قوله المقدمة الاولى) ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام اوتسخن فحصل له صفة هي الحرارة اوتحرك فحصل له حالة هي

(المقدمة الاولى) ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يعرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولاوجود له في الخارج اذلو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى مالايتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج

الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدر ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها فى ذات الموقع والمحدث فانه تحرك لا كايقاع الحركة فى جسم اخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام او القعود فى ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التى يكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل فى جانب المبدأ اى العلة فى امور موجودة فى الخارج على ماهو المفروض لا فى امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما فى لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال فى المبدأ لان استحالة التسلسل فى جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف فى علم الكلام الثانى انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية هى الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالبارى تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذى يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو جواب الزامى ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعرى انه ليس من الصفات الموجوده فى الخارج على ما تقرر فى علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعرى ان التكوين ليس صفة حقيقة ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشئ بل العمدة فى اثبات هذا المطلوب لزوم التسلسل فى الايقاعات وعدم انتهائه الى

(المقدمة الثانية) كل ممكن فلابد من ان يتوقف وجوده على موجد والايكون واجب

ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لايتصور ايقاع بالمعنى المصدر من غير شئ يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها انه لابد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واصح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو مالايكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لاينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اى وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لانعني بالواجب الا مايكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها لجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة مايتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما اعدمت جملة مايتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة مايتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا اعدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة مايتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه مح واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لايكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة مايتوقف عليه لزم ان لايكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظ واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة مايتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه مح واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع

بالذات ثم ان لم يوجد جملة مايتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده وكل ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة مايتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شئ اخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ اخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لانم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شئ اخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لايلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لاشك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شئ اخر اياه يكون الايجاد من جملة مايتوقف عليه وجوده فلايكون المفروض جهة وان وجد من غير

عدم الممكن عند وجود جملة مايتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر اولا وكلاهما مح اما الاول فلاستلزامه ان لايكون جملة مايتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه آخرى مع تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده مح فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لايجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حال العدم وهو ط ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة مايتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص رحمه الله تعالى زيادة لاحاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لاشك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ط لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لايناقضهما فلا وجه لقولكم والا لامكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولاخفاء في تناقضهما وهذا

ايجاد شيء اخر اياه لزم ماحكم استحالته فيثبت انه لابد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجود

مايقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لايمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم ان ماذكره المص رحمه الله تعالى مبنى على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متأخر عنهما وفى الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضرورى فان قيل لم لايكفى فى وقوع الممكن اولويته من غير ان ينتهى الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة مايتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة مايتوقف عليه الوجود انما يفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة مايتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلايكون المفروض من جملة مايتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهى احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعنى انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اى وقت اراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اوقدم المعلول (قوله واعلم) انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده

وهذه القضية متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لايلزم منه الواجب بالذات فان وجود الشئ يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان مازعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزمانى فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشئ حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه

مادام موجودا وذلك لانه مالم يخرج عن حد التساوى ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزمانى وهو ان يكون المتقدم موجودا فى زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب فى زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجى وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر لسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ماهو الظاهر من كلامهم فهو ايضا بط لانه ان اريد الاحتياج فى العقل فقط ان تعقل وجود الممكن لايتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد فى الخارج وفى نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما بط اما الاول فلانه لاوجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو فى انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثانى فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة مايتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضى تقدمه عليها فهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التى هى جملة مايتوقف عليه وجود الممكن ينافى سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ اثرا للشئ وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفى الثانى والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه فى نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن مالم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع

مايتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ماسوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض مايحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان ردتم بقولكم لايجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لايضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لايجب مع شئ من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة مااذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة مايتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب ازلها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولافساد في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) اوالتامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة لامحالة (قوله ثم العقل) كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معاً معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فالعقل ان يعتبرهما معاً نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الاخر من حيث انه محتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو متأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لايوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الاخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لايقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة

مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لايكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلول لها فالوجوب ليس الامقارنا بحيث لايحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام * ثم العقل قد يعتبر احد المضافين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد

العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لايجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة مايتوقف عليه وجود الحادث لابد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو امر اضافى مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة مايتوقف عليه وجود زيد الحادث لايمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة مايتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة مايتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع مايقال لم لا يجوز ان يكون من جملة مايتوقف عليه الوجود الارادة التى من شانها ترجيح ماشاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة مايتوقف عليه بل الاظهر انه لاحاجة الى هذه المقدمات ويكفى ان يقال لو لم يكن فى جملة مايتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكان اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام بطلت باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدأ ثم ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما بعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره

يلزم انه لابد ان يدخل فى جملة مايجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة مايجب عنده وجود زيد الحادث لايكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه فى وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ماوجب عنده قديما فان اوجبه لا فى وقت معين فحدوثه فى وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة ثم ان لم يدخل فى تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهى اما موجودات محضة وهى مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهى لا تصلح علة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا يبطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهى انه كلما وجد (ان ثلاث) جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على

ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولايخفى انه لامعنى لقوله وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لايستلزم انتفائه غاية مافى الباب انه لايدل على وجوده واما الثانى فلان المعدوم المحض لايصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلايكون جملة مايتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم بطلان هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع موجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ مااذلو توقف على عدم شئ ولنفرضه عمرو افامان يتوقف على عدم السابق او على عدم اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اى ازلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع مايتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض مايتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الاانه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها ازلى ضرورة استناده الى القديم واما الثانى وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لايمكن الابزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذلو وجد علة

عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لايمكن الابزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لايمكن لانه لايصير معدوما الابعدم جزء من علة وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلايمكن عدم عمرو ووجود لايمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخلا فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ولنفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الابعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب دلك الممكن عنده دخول ماليس بموجود لامعدوم فى جملة مايجب عنده وجود الحادث فان قيل

الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لايكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولايكون زواله بزوال الموجود فقط لانه ح يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم وبزوال كلا الجزئين اعنى الموجود والمعدوم وفي زوال المعدوم لايتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم عمرو بزواله اويكون وكلا القسمين بط اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لايمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لايكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب هو ح ومايستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع مايتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لان مافرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لايكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لايقال لم لايجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء محققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما

متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو
وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق زيد ضرورة
وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة والمعدومة هف لان التقدير
انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد
زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمروا واذا ثبت
بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر
اليها على عدم شئ ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر
اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة
وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع
الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شئ منها وهذا
معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات
التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ فانه لا يكون
الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى
الشئ الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون
الا بعدم الواجب وهو مح وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب
علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من
وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود
الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير
ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منها ويكون وجود
جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية
ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية
المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره
فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتموها داخلة
في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام
من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو مم لجواز ان يكون المقدم
اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام

ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى آخره مما لادخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لايجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا ح لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لاخفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لايكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم ❁ فان قلت لم لايجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة في اى وقت او جد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما سمي ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لايتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذى لم يوجد فان عدمه لابد ان يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على مامر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال قد يجاب عن هذا السؤال بان العلية يقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا موجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولاشك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة يثبت انه لابد على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة مايتوقف عليه

الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المط * فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع اخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها * فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر * فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد يقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذى يسمونه حالا داخل فى احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا فى قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل فى العلة الموجبة لعمر وامور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله فهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات فى الموجود بل فى المعدوم لانسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافيات الوجودية معدومة فى الخارج وزوالها لا يكون بوجود شئ

التسلسل من جانب المبدأ فى الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد فيه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لاينافى كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قتل زيد عمرا وصدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا فى الخارج (قوله فان قيل) تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز وكيف ينسب الى المص رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الوجود اى ما ليس بموجود ولا يخرج شئ عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فيكون موجودة اولا فيكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم

تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولايلزم من عدم استناد الامور المذكورة استناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل اويكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب والظ ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لولم يجب وجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد لا وجود للايقاع

من الدليل فاجاب بان دليلنا لايجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز ان يدخل فى علة وجود عمر وامور لاموجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لايلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لايمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى لايدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لايكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولايخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة مايفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع ٭ واعلم انى لولم ارد فى شرح هذا الكتاب ٭على تقرير هذا الباب ٭ بل توجيه هذا السؤال والجواب ٭ لكنى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق ٭ فما ازدادوا على اتعاب الخواطر والاحداق وانى لواقتديت بالنص فى الاشارة الى ماتفردت به لطال الكلام ٭ وكثير الملام ٭ والله الموفق للمرام (قوله فيدت) اى لما

ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لاستحالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية فى شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمهما فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا وبواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتها بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تتغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا

ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولاامتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلاموجود ولاايجاد اذ لاوجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها يجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لايجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله واعلم ان اثبات) الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو مع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة مايتوقف عليه الفعل لنقل الكلام الى الاختيار فانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولامخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولايجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع مايتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجده مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لايمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا وجود الممكن بلاموجد وهو محال كما في المقدمة السابقة

اى وجود الممكن بلاموجد اوايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلايلزم القول بالايجاب لان من جملة مايتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لايجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذلايلزم من عدم وجوبه الح المذكور اعنى الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذلا وجود للايقاع ولاالاختيار كالاعدم لهما واما الثانى فلان هذه الامور لايمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لمايلزم من قدم الحوادث اوانتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط (قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلامرجح) اى وجود الممكن بلاموجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اى الايجاد بلاموجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه امان لايكون ترجيح اصلا اويكون للراجح او للمساوى او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لماوجد ممكن اصلا لانه لايوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثانى فلان الممكن لايكون راجحا الابواسطة مرجح خارج من ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اى اثبات الرجحان فامان يثبت الرجحان الذى هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لامحالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لاالى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح فى الجملة بمعنى انه لاشئ من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهى الترجيحات لجواز ان ينتهى الى ترجيح المساوى اوالمرجوح اى الى ترجيح لايكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح

احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المساوى او المرجوح الاول باطل لانه لولا ترجيح لايوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لايكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدى الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لايكون الاللمتساوى اوالمرجوح ولان كل ممكن معدوم وعدمه راجح على وجوده فى نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساوله بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوى على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لاتعلل كان الايجاب بالذات لايعلل لان ذات الارادة تقتضى ماذكرنا واما يمنع رجحان المرجوح اوالمتساوى مادام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساوين (قوله)

قوله فالترجيح لايكون الاللمساوى اوالمرجوح اذلايلزم من بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصار فى ترجيح المساوى اوالمرجوح قلنا مراده انه لايكون الترجيح بالآخر الاللمساوى اوالمرجوح ويثبت به المطلوب وقوع ترجيح المساوى او المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ماهو الاصل والسابق اعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك * فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لايعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لايعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوى او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوى اوالمرجوح مادام المساوى مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوى فضلا عن المرجوحيه (قوله وهو) اى القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلامرجح بط والعلم بوجود الواجب مبنى على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بدله من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن بلامرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ماذكره المص رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلاموجد لاعلى بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين

الثال المشهور أ وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التى لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهى ان الرجحان بلا مرجح باطل لاتبطل بايراد مثال لايدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التى تستعمل فى اثبات العلم بالصانع هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال

ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولابد من الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبدا هتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور واما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذى لايطابق لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ معلوم قطعا لامع عدم اعتقاد الرجحان كافي الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غاية عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض

باختياره فان قيل لتعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد «قلنا الارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق للارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلاموجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لايبتنى على بطلان الرجحان بلامرجح بان يقال لابد من موجود لايحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فاذا اكتفي بذكره واقول الموجود الذى لايحتاج في وجوده الى الغير لايلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلامرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولايكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلاموجد فلاغنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ (قوله وايضا) يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكر وان المثال سندا للمنع اى لم لايجوز ترجيح احد المتساويين كافي الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو حره من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ذكره المص رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوى او عدم المرجح فيه (قوله على) انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظ والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر ظ قطعا اذ كثيرا ما

(يكون)

يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فنفى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور انه لاعلم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لايستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز ان يكون راجحا فى اعتقاده وهو لايعلم ذلك ولايلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلاموجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم انه لاامتناع فى ترجيح احد المتساويين بل هوواقع وانه لاامتناع فى ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هووجود الممكن بلاموجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلامرجح فالرجحان هو الوجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه ح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلاعلة الوجود محال كذلك عدمه بلاعلة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله اذا عرفت) هذه المقدمات الاربع فنقول فى الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره اذا المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى يكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اى عدم اختيار العبد فى فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على

سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود واذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلاوجوب مع وجوب تلك الحالة فلايلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا امابالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ماليس بموجود ولا بمعدوم فالحالة المذكورة تتوقف على امر لاموجود

ولامعدوم كالايقاع متلازم هو اما (٢٣) ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لايجب لكن الفاعل يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعين ماقلنا فى الايقاع

وجوبه فلذا اذالجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المط اعنى عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم نقل الكلام الى اختياره انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو اختياره لانسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون الاختيار الاختيار عين الاختيار اونقول لايجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على مرجح آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اى وجود جملة مايتوقف عليه لاينافى التوقف على تحقق ماليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل نقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع اولايجب اصلا وهو الظ لما مر من ان اسناد الامور اللا موجودة واللا معدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثانى اى الفعل بمعنى الايقاع فلاجبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لابطريق الوجوب اذ لايلزم من ذلك الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذلا وجود للايقاع وانما لم يسير المص ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ماسبق فى المقدمة الثالثة

(قوله فالآن جئنا الى اثبات ماهو الحق) قد ورد فى الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون

هذا الذى ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ماهو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هى عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لما يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب

الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لايرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه يثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا فى بعض الافعال وان تلك القصد والاختيار لايكفى فى وجود ذلك الفعل اذ قد لايقع مع تحقق جميع اسبابه التى من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المراد مع توفر الدواعى وسلامة الالات لاينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لايريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لامراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ماهو المدعى (قوله وان لم يكونا صادرين عنا لايكون الارادة الامجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من ملايمته وماذكر من انه يجب ان لايقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارى مايكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس (قوله نفرق فى الاختياريات بين مانقدر على تركه ومالانقدر) فان قيل كيف هذا والاختيارى مايتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد

والاضطرارية التى نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهى ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق فى الاختياريات بين مانقدر على تركه وبين مالانقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو والشديد الذى لانقدر على الامساك عنه وكذا نفرق فى الترك بين مانقدر على الفعل وبين مالانقدر وايضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجدانى قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات فى صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة

كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء ع م والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر البواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان ﴿٣٥٦﴾ لم تخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة التي المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية

ينضم اليه ما يعم التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في الارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى السماء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه (قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى اسناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير ممكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاسناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة اسناده الى العبد الذي هو المخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاسناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة وان لم نقصد لم يخلق (ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد (واللامعدومة) الى كل منها على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بعمل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى اسناده على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لا ان الله خلق هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال (قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا الا ان لاختياره تأثيرا في فعله ايضا وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر

برهان آخر قد ثبت انه لايوجد شئ الاول ان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لاصنع له فى وجوده وفى ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لايكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لاصنع للعبد فيه فيكون العدم الذى بعد الوجود وهذا العدم لايمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر اولقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان العدم مدخل فى تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا مافلا يكون الا فى امر لا موجود ولامعدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ يخرج حينئذ من صنع العبد ثم ذلك الشئ الموجود على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لاصنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافى الذى هو الصادر من العبد وهو الذى يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق ومايقع به المقدور لامع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان

واللا معدومة كالقصد مثلا لافى الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر فى مقدمة الثالثة (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل والثانى وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اى فعلا بالاختيار وصنعه يجب ان يكون فى امر لاموجود ولامعدوم لافى امر موجود لان صنعه فيه ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شئ او بواسطة عدم شئ والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اى تأثيره الاختيارى واما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لاصنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شئ وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لايكون الا فى امر لاموجود ولامعدوم وذلك الامر لايجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر فى فعل امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لايجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الموجود حالقا له لان ذلك الشئ يتوقف على امور لااثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم

الصادر عن المبدأ لايجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه فى الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفى الكسب لايصح وايضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لافى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل فى امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه فى فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لاينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شانهما الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعى لاينافى تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته نازعون فى توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك اعلم ان ملخص كلام بعض المحققين فى هذه المسئلة انه لاشك ان بعض احوال الحيوان لاشعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها بماله قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لايقصده وربما يقصد مالايصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهو لاتكفى فى الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة او بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية بطلان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لاالى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره

انفراد القادر به مع تحقق انفراد كما فى الموجودات التى لاصنع للعبد فيها والثانى مايصح انفراد القادر به لكن لايكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما فى ذلك الشىء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ماوقع لافى محل قدرته فهو خلق وماوقع فى محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا اخر لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافى يجب ان يقع به المقدور لافى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب امر اضافى يقع المقدور فى محل القدرة ولايصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور

ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله ينفون ﴿٣٥٩﴾ عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته السبب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين و ترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر والله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح (فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح والذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شئ يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة

وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقد انها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم مع) للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري

والعقاب لاجله فمن تساعده فى هذا الفعل وان عنى انه لايكون فى معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شئ وعلم انه غريق بنعمة الله فى كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال مايعتقد انه فى غاية ﴿٣٦٠﴾ القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتقين انه فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل غوايته على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعرى رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذى بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا) اى يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعل الفعل عاجلا ويثاب اجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال ايضا لانه لاخلاف فى انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبى عليه الصلاة والسلام ان توقف على الشرع يلزم الدور واعلم ان النبى عليه الصلاة والسلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبى فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديقه فى شئ من ذلك بطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو ان يكون

ولا شئ من غير الاختيارى بحسن او قبيح وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولاحاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصى عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لايمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايضه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض فى كلام الاشعرى حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر فى اول الفصل ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم فى الدنيا والثواب او العقاب فى الآخرة ولا ادرى كيف ذهب هذا على المص رحمه الله تعالى حتى ذكر فى سند المنع ماذكر ثم اورد ماهو مذهب الاشعرى على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لايكون فى معرض ذلك وهو ماذهب اليه الاشعرى من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق فى الدنيا المدح او الذم وفى الآخرة الثواب او العقاب بل كل مانص الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وماذكره المص من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الافراع فلعله عند الاشعرى كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب (قوله فى ورائه) الصواب من ورائه (قوله وعند بعض اصحابنا) تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول

﴿ احارات ﴾

وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا اولايكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لوكان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابدان يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول

فان لم يجب تصديقه لايجب تصديق الاول وان وجب فاماان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله (والا) اى وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي (وكذلك) نقول في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا اه هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فقوله (وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا) هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا (ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا) لما انتفى الحسن

اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه والنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ماسبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لانزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعد ماثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك) امتثال اوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المط وان وجب شرعا

ويذمهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد
اما على الله فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم
بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله فيها بشئ من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق
التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض (فعل)
من ذلك اذ كثير مما يحكم الله بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ
الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل جرى عادته انه خلق
بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر

توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعدما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت فى الهندسيات (قوله فلان الاصلح) واجب لا خفاء فى انه لا معنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى شئ ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره اولا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبى وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبى عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبى والكتاب كاكثر احكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط

فعل اخر كحركة اليد ولاتوليد عند اهل السنة لاسناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لايمتنع ان لايحصل والعادة هوتكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ماتقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المص اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر (قوله ثم ذلك الشئ) لفظة ثم اشارة الى ان الشئ الذى لاجله يحسن الفعل اويقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه اوقبيحا لعينه اذلو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن (قوله ويجب ان يعلم) المركب المشتمل على حسن اوقبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها مع قبح البعض الاخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الاخر او بدونه فالمص رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى مايكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى مايكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لاحسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه مالايكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان مايكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولايخفى انه اذا كان الشئ حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته

الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره) لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهى بل انما يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشئ آخر ثم ذلك الشئ حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل اوخارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لايكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذلو كان لايكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لايكون صادقا كالوضوء

حسن الصلوة فو الصلوة لاتصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذا سيأتى فى فصل النهى ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا و لا مشاحة فى الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا فى ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهى لاتكون حسنة الا لمعنى فى نفسها او حسنة لغيرها فالفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجى الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء و ما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا فى هذا المفهوم بل يلزم ذلك فى الخارج فيكون لازما لاجزء وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتى والعرضى اذا عرفت هذا علمت بطلان (القسمين)

اولا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول اوغير محمول وماسبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو فى بعض الافعال فلا ينافى ثبوته فى بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء (قوله وانما اطلق) لما ذكر ان الحسن بمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكأنه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام فى الافعال الموجودة الصادرة من فاعلها وهى لامحالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة فى نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزء) قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لوحسن الفعل اوقبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه (قوله اما الاول) اى المأموربه الحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط المكلف به اولا واما حمل الشبيه بالحسن بمعنى فى غيره مقابلا لهذين

القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا للمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غير المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل حسنا لذاته او لجزئه او لغيره (قوله واعلم ان المقول) يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يأمر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا

باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول متقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة حسن (اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان يظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك

سائر الاعمال) انما قال هذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المقول من علما شارح في هذه المسئلة قولان احدهما

يسقط ذلك الشيء فيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المص وبين بعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق او غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسليمه تسليما زيادة توضيح المقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار مم ولو سلم ان البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الادعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختيارى هو نسبة التصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والادعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل اللسان رأس الشكر وفى التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على

ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثانى ان الايمان هو التصديق والاقرار (فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا) اعتبارا لجهة ركنية الاقرار فى حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا) اعتبارا لجهة التبعية فى حال الاضطرار (وكالصلوة يسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار (واما ان يكون شبيها لحسن لمعنى فى غيره

ورود الامر به اولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه (قوله كالزكوة) يريد ان اعلى درجات الحسن فيا لتصديق الذى لايسقط بحال ثم فى الاقرار الذى هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط فى الصلوة التى تحتمل السقوط وليست بركن لكنهـا حسنة لعينها بحيث لايشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانهـا مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتهـا تشبه الحسن لغيرة فالصلوة حسنة لعينها لكونهـا تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لايقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولهذا لايحسن لغيره لانانقول هذا ينافى الحسن لعينها بل يؤكده الايرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها الا ان منها مايحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المأمور بهما ومنها مايحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لانفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فى نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الاانه لااعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم فصاركل منها كانه حسن لابواسطـة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطـة امور يعرف العقل انهـا المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لاعبرة بهذه الوسائط وانها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعـال التى ورد الامر بهـا اما الاول فلان الزكوة فى نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم فى نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج

كالزكوة والصوم والحج يشبه ان يكون حسنهـا بالغير وهو رفع حاجة الفقـير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لايستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرهـا فارتفع الوسائط فصار تعبـدا محضا لله تعالى

في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهم لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فلانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختياره لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل له فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان والاختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المص بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المص (قوله يرد عليه) قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان بغيرها بدلالة العقل الا ان

يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ يتم ان جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون حينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان

ذلك الغير في حكم العدم بناء على ماذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأي الاشعري واما المص فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل استدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه اولجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن لذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة * فان قيل المأمور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا

يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة
وامثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها على ما يأتى فى هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب
الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى فى نفسها لكن الانعلم ذلك المعنى والثانى ان الاتيان بالمأمور به من
حيث انه آتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا
للاشعرى فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى فى نفسه لانه
اتيان بالمأمور به والاتيان
بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه
وعند الاشعرى انما يحسن
اداء الزكوة لانه مأمور به
فيصدق عليه تفسير
الحسن وهو ما امر به من
غير ملاحظة انه طاعة
الله تعالى فهذا بيان ان
الحسن لمعنى فى نفسه
نوعان احدهما ان يكون
حسنا اما لعينه واما لجزئه
والثانى ان يكون حسنا
لكونه اتيانا بالمأمور به
وقد يجتمع المعنيان كالايمان
بالله تعالى فانه حسن لعينه
واتيان بالمأمور به وقد
يوجد الاول بدون الثانى
اذا اتى به لكونه حسنا
لعينه او لجزئه لكن لم
يؤمر به وايضا على العكس
فى الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فعلم فساد (المراد)
ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به
فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره فقط لا لاجل الصلوة المنوى بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره
ولمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات يشترط لها الاهلية
الكاملة حتى لا تجب على الصبى بخلاف المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثانى
وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعى

بالمأمور به الحاصل بالمصدر) كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان
به ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام
فيه قلنا المأمور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه
حسن المأمور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة
مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون
حسنا لمعنى فى نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه
عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزء منه لجواز ان يكون
خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزء من
مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة (قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا)
لا نزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع
وانما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا (قوله فالامر
بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها) لقائل ان يقول
لا نسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة
الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) عبارة فخر الاسلام
فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى
بالذى قبله بحال اى بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن
لمعنى فى غيره لكنه اى ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد
بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على
حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس

وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به
فاسقطت قولي اما قائم بنفسه لان الاعراض لاتقوم بنفسها فالمراد به انه لايكون قائما بهذا المأمور به
فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجماعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس قربة
مقصودة حيث يسقط ﴿ ٣٧١ ﴾ بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا

المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باجمعهم لايشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه ووجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب واما لهب وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله

المراد بالقائم بنفسه مالا يفتقر بالتحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجملة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول امامفصل واما غير مفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المفصل عنه وغير المفصل (قوله ولا يحتاج) اى الوضوء في كونه وسيلة الصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لاباعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لاذاته (قوله كالجهاد) فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة بحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة لاينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولايخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعنى الجهاد والصلوة وان لامعنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود يعني ان المأمور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي ولاشك انه الحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى

تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاداء وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسه لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فساله هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج

من الحسن بمعنى فى نفسه (لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به) لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فاما الامر الذى للاباحة او الندب فناقص فى كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اى لولم يكن الشئ حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اى الامر الذى هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشئ لولم يكن بحيث يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال

فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثمه وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت مافيه (قوله والامر المطلق) عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمل المص القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه على مالا يحتمل السقوط بحال وعدل من قوله ويحتمل الضرب الثانى الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط اويشبه الحسن لمعنى فى نفسه كالصلوة والزكوة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفى الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثانى وهو ان كون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه الا ان المذكور فى سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر فى شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما حسن بعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره فالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثانى ما يقابل القسم الاول اعنى ما يكون حسنا لمعنى فى غيره ومثل هذا غير عزيز فى كلام فخر الاسلام (قوله والفرق بينهما)

الحسن ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك (هو) ايضا اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما احترزت فى الاول لفظ يقتضى وفى الثانى يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثانى موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل

فقال الشافعي ورد الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجبة قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكننا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة فلا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ماذكره والخلاف هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور بالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر (فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات

هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشئ يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته (قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر (قوله فصل) ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو مح وامكان المح مح فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجئ والتكليف قبل الفعل

لذاته (كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لايطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لايؤمن باختياره لايخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لايؤمن اصلا فان

معنى لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لايتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لايطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لايقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل مالايطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف مالايطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ماسبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لايطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لايخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية في الباب ان الله تعالى لايخلقه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لاحاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لايتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون اولايكون وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة معتبرة من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة

آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجب (علم الله) بان الله علم كل شيء على ماهو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لايؤمن باختياره لايخرجه عن حيز

الامكان اى عن ان يكون مقدورا ومختارا له وعنده لاتأثير لها اى لقدرة العبد فى افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اى عدم جواز التكليف بما لايطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لايليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب

علم الله تعالى او اخباره لايوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن اولا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا او قدرة فى ايمان وعدمه فكذا فى الاخبار وقد يقال فى تقرير دليل الاشعرى ان اباجهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماعلم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لايؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لايصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وماذكر لايصلح جوابا عن ذلك ولامخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ماانزل انما كان قبل الاخبار بانه لايؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لايصدق ولايخفى مافيه (قوله وعنده) اى لوكان التكليف بما لايوجد بقدرة العبد تكليفا بما لايطاق على ماذهب اليه الاشعرى لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لايطاق بناء على مذهب الاشعرى فى ان العبد مجبور فى افعاله لاتأثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذالاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعنى ان عدم جواز تكليف مالا يطاق عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ماهو اصلح لعباده ولاخفاء فى ان عدم تكليف مالايطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لايليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لايطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب ومالا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لايجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لايطاق بناء على انه لايليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف مالايطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لايجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فح لايثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء) فان قيل نفس الوجوب لاينفك عن التكليف اذ لايتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب

لانه قد ينفك من وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو ثبت اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية على ما يأتى اى فى فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به اى من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة وهى شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اى مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهى شرط لاداء كل واجب قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة فى الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض واما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء

(الشرح)

بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لانه قد ينفك) اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فلا يحتاج الى القدرة التى منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالبا) قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر (قوله وهى) اى القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنه (قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدره

ع الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور (قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء) هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لايصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذلا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل اوقبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي يصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولايجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة مايتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولاتكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولاتكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بماذكرتم لما توجه التكليف الاحال المباشرة ويلزم ان لايعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لاينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف مالايطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لايصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع مايقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني

كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان النبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا (فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) اى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الادا فوجود القدرة على الادا حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة ه ولايشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة

(اونقول القضاء يبنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم) (ولا يشترط بقاء هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها) اى عن استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط) (لان الزاد والراحلة اولى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا) اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة مناقض قوله لان القدرة التى شرطناها متقومة اه

(والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء فى الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر

تكليفا بتحصيل الحاصل (قوله اونقول) جواب الثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء (قوله ولا يشترط) يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فستغن عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المط ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره فى المؤاخذة فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء فى ان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفى توهم القدرة ففى النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره فى المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لان الزاد والراحلة) دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم المط انهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المط فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المص (قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء) اى يسر قدرة

العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسير الاداء على العبد بعدما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله تعالى فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية التى اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقض اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم قدرة الممكنة لما كانت شرط التمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفته العسر فأثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا يجب) يعنى بعدما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى رحمه الله واما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير (قوله وفى هذا الكلام مافيه) يعنى ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف

فلا يجب الزكوة فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرط بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه فى الباقى توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط اليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فينبغى ان لا تجب الزكوة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب فيجب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن

وفى هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل القادر سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام

على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لامن شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيبقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله ولا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع (قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى) اى الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذا لمال للغنى بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف

(لا صدقة الا عن ظهر غنى)

(ولاحد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة)

(لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر)

على الغنى الشرعى فلذا جمع المص بين الامرين وجعل الحديث دليل على توقف اهلية اعطاء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاعطاء بصفته الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلابد في اهلية الاعطاء المامور به من الغنى الشرعى لئلا يؤدى الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذلا تنافى بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة مايكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لايصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ماهو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتأييد وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتنزه عن التكفف ان كان فقيرا ولايبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لايبقى التمسك المذكور (قوله ولاحد له) اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لانصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شئ (قوله لدلالة التخيير) يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من

(لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل) اى يشترط القدرة المقارنة للاداء (كالاستطاعة مع الفعل) اى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة المشروطة فى الكفارة قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة (وهذا دليل اليسر) اى اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر

(فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) اى يشترط بقاء القدرة فى باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (الا ان المال هاغير معين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة فى انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغى ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين فى الكفارة (اليه) فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو فى الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان فى قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى اما امرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر اخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدى الى فوت

شعيرا وتمرا فانه دليل التأكيد وانه لابد من الاداء البتة (قوله لان ذا) اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا فى اخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز فى الحال مع احتمال ان يحصل القدرة فى الاستقبال (قوله حتى ان تحقق القدرة) اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق (قوله الا ان المال هنا غير معين) بهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكوة فيكون دون الزكوة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدى الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا اذ المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى ان يعين محلا للصرف

في الزكوة فانه إن اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لايجب عليه شيء وايضا
لو انقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط الحول لاينقلب عسرا بل غايته ان لايثبت
ولو اخر انه الميسر الصواب ٨ (فصل المأمور به نوعان مطلق وموقت) هذا الفصل
هو اصل الشرايع قدتأسس عليه مبانى الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع فى كتب الاصول علمت سعيى فى تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات او النذور المطلقة والزكوة (اما المطلق فعلى التراخى لانه) اى الامر (جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت تثبت التراخى لاان الامر يدل عليه) لان المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخى عدم التقييد بالحال لاالتقييد بالمستقبل حتى لو اداه فى الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لاالتراخى (واما الموقت فاما ان يضيق الوقت عن
الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بمالايطاق الالغرض القضاء لكن وجب عليه الصلوة
اخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوى وح اماان يكون الوقت سببا
للوجوب كصوم رمضان

اليه ولصاحب المال الخيار اى فى اختيار محل الاداء فلعله حبس عن
هذا المحل ليؤدى من محل اخر فلايضمن الايرى ان منع المشترى الدار
عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون من البيع او العبد
الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لايوجب
الضمان ومن الثانى ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب
بطريق ايجاب القليل من الكثير بيسر اوسهولة فلو اوجبناه على
على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا
وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير
اليسير عسيرا وبالعكس فليتأمل انه الميسر لكل عسير (قوله فصل)
فى تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ماسبق
من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه اولغيره فانه كان باعتبار
حالة للمأمور به فى نفسه فلذا جعله فخر الاسلام فى الدرجة
الاولى وقال فى هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى اى
لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى ورد فى الدرجة
الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة
القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير
الموقت ومايتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام
الاسلام (قوله مطلق وموقت) المراد بالموقت مايتعلق بوقت
محدود بحيث لايكون الاتيان به فى غير ذلك الوقت اداء بل يكون
قضاء كالصلوة خارج الوقت اولايكون مشروعا اصلا كالصوم
فى غير النهار وبالمطلق مالايكون كذلك وان كان واقعا فى
وقت لامحالة (قوله اما المطلق فعلى التراخى) اختلفوا فى موجب
الامر فذهب كثيرا الى ان حقه الفور والمختار انه لايدل على الفور

ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال
المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك
الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم
بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم
من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان
الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق
وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر
كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة
فعند عدمها يثبت الفور فدفعها المص بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج
الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فصار ماذكره موافقا لما
هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى
المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة
(قوله اولا يكون كقضاء رمضان) جعلوا صيام الكفارات والنذور
المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا
بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان
لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب
بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا
يكون النهار الذي يصام فيه سببا لوجوبه (قوله وقسم اخر مشكل)
حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان
يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا كصوم
رمضان به اولا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج
او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء اولا هذا
ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس (قوله اما وقت الصلوة) المؤدى
من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في
الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم
وقوعها في ذلك الوقت لتعرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى

اما وقت الصلاة فهو ظرف
للمؤدى وشرط للاداء
اذا الاداء يفوت بفوت
الوقت لان الاداء تسليم عين
الثابت بالامر والثابت بالامر
هو الصلوة في الوقت اما
الصلوة خارج الوقت فتسليم
مثل الثابت بالامر وسبب
للوجوب لقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس
ولاضافة الصلوة اليه اذ
الاضافة تدل على
الاختصاص فمطلقها
ينصرف الى الاختصاص
الكامل الا يرى ان قوله
المال لزيد ينصرف الى
الاختصاص بطريق
الملك ولو لم يكن ينصرف
الى ما دونه اما الاضافة
بادنى ملابسة فمجاز
فالاختصاص الكامل
في مثل قولنا صلوة الفجر
انما هو بالسببية فالامور
التي ذكرناها من الاضافة
آه كل واحد منها يوجب
غلبة الظن بالسببية لكن
مجموعها يفيد القطع

اى زمان يحيط به وتفضل عليه وهو ظ وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ومؤثر فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة فى الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون امارة يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا يخفى (قوله ولتغيرها) او لتغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح فى وقته الكامل ويكره فى اوقات مخصوصة وتفسد فى غير وقته والاصل فى اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون اختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح فى كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المعتبر هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن ولان دوران الشئ مع الشئ امارة كون المدار علة للدائر (قوله فان التقديم على الشرط) صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه

(فان التقديم على الشرط) اى التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكوة قبل الحول وبحققه) اى بحقق كون الوقت سببا للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة فى الاحكام بجعل الله تعالى كالنار فى الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى فى الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح) اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله

الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو يرتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا) اى الشئ الظاهر وهو الوقت (سببا لها) اى لنفس الوجوب (بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ وهو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلابدله من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن فى الذمة) فثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب (امالزوم الاداء فعند المطالبة ساء على اصل الوجوب

موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب اوللاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا لسببيته لنفس الوجوب على ماهو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو) سبب لنفس الوجوب يريد انههما وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فهى لا يكون الامع الفعل بازمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذلو كانت قبله لكانت امامع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه اومع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ماقبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية امافعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب) اعلم ان الوجوب وعرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل فى

وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لامعنى له الا لزوم الاتيان بالفعل
وانه لامعنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم
من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير
مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضا وان
وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك
فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وح افترقوا ثلث فرق
فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر
في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك
الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء
وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لايكون فعل النائم والحائض
ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز
الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية
المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ونسميه وجوبا بدون وجوب الاداء
وليس هذا الاتعبير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لافرق
بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ
المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية
عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين
نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك
وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك
الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل
الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب
ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة
والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان
ورائها تقارنها فالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها
وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها
او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال

ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت اولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو يفعل مايشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخراه الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال توجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المص الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك

(الحالة)

الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المالى لزوم المال وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشىء آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود اما فى البدنى فكما فى صلوة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب فى الجملة فان لزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر او ادركه والمشترى لزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا (قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغى ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما فى الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد

(ولا اداء عليهم لعدم الخطاب) اما فى الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو واما فى الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم فى ايام اخر

(لابد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) اى سبب الوجوب (شيئا غير الخطاب وهو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه ﴿ ٣٩٠ ﴾ لاشئ غير الوقت والخطاب يصلح للسببية والسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفى احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هى نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولله در من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهى الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء

لا على التعيين (قوله ولابد للقضاء من وجوب الاصل) لانه اتيان مثل المأمور به الا انه يكفى نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالآت وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى فيه توهم ثبوت القدرة فى محل المأثم بتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام فى شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لاشئ غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة فى الوقت والخطاب واما لانه لابد من سبب ولاشئ غيرها لصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل فى حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل فى الوقت او فى ايام اخر كما فى الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسى من شرط وجوب الاداء القدرة التى بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبى عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره فى حق من وجد بعده ولزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اداء قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اى اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء (قوله فان المراد) بالسبب الداعى لا الموجد المؤثر فى حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان) السبب بذاته يعنى ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء

هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول (لزوم) لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة للمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعى ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهى الهيئة والثانى بادائها حتى لو كان السبب

بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما فى المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التى هى الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشترى المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشترى

تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل وقت بل بعضه فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) اى السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة فى الوقت او بعده فان وجبت فى الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فالم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعده الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لانه ان وجبت فى الوقت تقدم الاداء على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا فى الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذى اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدى) لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع فى الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها فى هذه الاوقات فالعبادة فى هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس

لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشئ الذى يستند عليه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفى هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله ثم اذا كان الوقت) لا خفاء فى ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء فى اى جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولا يقضى بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتى والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانى وهذا ط وان وجبت

في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية يقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم بط بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقرير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها)

وكذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح (ومدها الى ان غربت الشمس

فاما لما كان الوقت متسعا جازله شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذى يتصل به بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء

البقاء جعل عذرا (لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر) يعنى من شرع فى الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغى ان لا يفسد كما فى العصر اذا شرع فى الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان الصورتين الشروع فى الوقت الكامل والفساد المعترض فى العصر ان جعل عفوا ينبغى ان يجعل فى الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج فى خاطرى ولم اذكر له جوابا فى المتن فيخطر ببالى عنه جواب وهو ان فى العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما

اى صلوة العصر الى ان غربت الشمس اى قبل فراغه منها على ماصرح به فخر الاسلام رحمه الله ليتحقق اعتراض الفساد اذلو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة لما ليست فى موقعها اذلا معنى لسببية الاول للثانى وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذى يعترض على ما وجب بسبب كامل كما فى الفجر او ناقص كما فى العصر وتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة فى جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ فى وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس فى وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء فى وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذلا فساد فيه لما ذكر فى طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع فى الوقت فى الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد يمتنع فى العصر دون الفجر فلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ماهو وقت الصلوة فى الجملة بخلاف الفجر وبان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها واما جواب المص ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة اعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى

فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب فى حق القضاء لان العدول عن الكل فى الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذى ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو فى الاداء اما اذا لم يؤد فى الوقت فى حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن فى الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهى انه يلزم حينئذ التقدم على السبب اوتأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة فى القضاء (فوجب القضاء بصفة الكمال) اى لانقول انه اذا لم يؤد فى الوقت انتقال السببية من الاول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه فى حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا فى العصر فيجوز القضاء فى وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لاقبله حتى اذا مات فى الوقت لاشئ عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا (بعض) فيتعين فعلا كالخيار فى الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لايسع الالهذا الواجب) هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغى ان يسقط التعيين

قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجود الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لايرد اصل السؤال فى العصر الممتد لان الجزء الذى طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت فى حق القضاء اذ فى حق الاداء السبب هو الجزء المترتب واحدا فواحدا اذ لو كان السبب فى حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب فى الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على مامر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لايجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شئ منه فى وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان العصر فينبغى ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا فى آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت) وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لاينفصل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لايقال فالمؤدى فى اول الوقت لايكون آتيا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على مامر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاصلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لايتعين

الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) اى نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به) فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ط ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب للوجوب كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشئ خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة (ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر

بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرايع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدى الصلوة في اى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احدا لامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع انها تجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او تجب في الآخر وفي الاول نفل تسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شئ آخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر (قوله لانه) اى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به اى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص رحمه الله تعالى فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) اى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذى في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل (قوله ولنسبة الصوم) الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض الى الوجود الحسى مقامه (قوله ولصحة الاداء فيه) يعنى ان السبب اما

مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا شرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابى يوسف ومحمد رح

المخصوص برمضان (فى حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) اى من المسافر (لكنه رخص بالفطر وذا لايجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا

لم يأت اذ صام واجبا آخر جواب عما قالا ان المشروع فى هذا اليوم فى حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لانسلم ان المشروع فى حق المسافر هذا لاغير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك (ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان وعلى الدليل الاول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى (ان شرع فى النفل يقع عن رمضان) لانه اذا شرع فى واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء مافات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادرك عده من ايام اخر لقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان

الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوة فى اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسى رح الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ماهو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا فى اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لاتقتضى جواز الاداء فيه لكن اسلم فى اخر الوقت وايضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته تدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة لتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا (قوله ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه اى فى حق المسافر بل فى حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق ادائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهما روايتان) روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى

الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فصالح دينه انما هى اداء رمضان (الحسن) لا النفل (وعلى الثانى) اى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النفل وهما روايتان) اى بناء على هذين الدليلين فى هذه المسئلة روايتان (وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان

لتعلق رخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفى المسافر قد تعلقت بدليل العجز فهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا (قوله ظهر فوات شرط الرخصة) فى هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلانم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهى انه لما صار الوقت متعيناله وكل امساك يقع به يكون مستحقا على الفاعل) اى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم يبق كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذى هو قربة لهذا اى الصوم

الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة فى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثانى بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر (قوله هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام فى المريض الذى لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسى فى المبسوط من ان قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مؤول بالمريض الذى يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند ابى يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق فى الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل اتيان مأتى درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامى والجواب ان تعين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وانسا كانه عليه لانه ح يكون

جبر العدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى وبصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فامعنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لاصوما آخر والامساك بوصف القربة لايتحقق بدون النية اذلاقربة بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا العدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لااستحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لاجبري انما ينشأ من عدم تحقق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة يصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لاعوض عن الفقير وذكر الامام السرخسي ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الصواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لايملك الرجوع (قوله وقال الشافعي) رح لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد اوابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لابد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لابد لصيرورة القربة فرضا اونفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لايتأدى فرض الصوم بنية التطوع اوواجب آخر اومطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نم وجوب التعيين الا انالانم انه لايحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت ياانسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا

رمضان ولاقربة بدون القصد وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لاان منافعه صارت حقا لله جبرا (لابد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اى تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي حاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان المراد به زيد (ولا يضر الخطاء في الوصف) بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقى الاطلاق وهو يفيد وقال) اى الشافعي (لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك

(فيفسد الكل لعدم التجزى) اى لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل

الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعيين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك فى اطلاق النية لكن ينبغى ان لا يحصل بالخطاء فى الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فلذا ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينفى الشئ الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها وقد يجاب عن اصل استدلاله بان الامر ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الزام من الله تعالى فنية النفل او واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر اذ لا اثر لعلمه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثانى يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض

(النية المعترضة لاتقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى) جواب عن قوله ان النية المعترضة لاتقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته ﴿٤٠٠﴾ في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي يقول اذا اعترض النية في النهار لايمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الشرعية كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لايكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى انها لاتستند اذا اعترضت النية بعد الزوال فكما في صوم القضاء فاذا لم يستند بقي الحكم بلا نية فنجيب بانا لانقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول (الكل) ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا ههنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية فللاكثر حكم الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال (ويكون تقديرية لامستندة

فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط (قوله والنية المعترضة) يعني ان اقتران النية لجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلابد من التقويم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في الاول الصلوة تجعل باقية الى اخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لاتعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لانجعل النية المتأخرة مقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كان النية المتقدمة التي لاتقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه مالم يرجع عنه اولم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الاتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من احكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران

والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية) فلانقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولايعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة في الاول (على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على مايأتي في باب الترجيح) اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض ﴿٤٠١﴾ الذي لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لاتصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة (فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لايعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة) وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه (ولان صيانة الوقت الذي لادرك

الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد الفساد لايعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والافسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة في اول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه جار مجرى العادة لامشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى (قوله وفي التأخير) ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سويناه في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه

له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء

بدونه وعلى هذا الوجه لاكفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما قوله انما صح بالنية المعصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذي اه والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لايجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار

بعد الزوال ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان المنذور فى الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر فى حقه وهو النفل لا فى حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه صار مؤثرا فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع اى ان نوى واجب آخر لا يقع عن المنذور (واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلابد من التبييت) اى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفى النية الحاصلة فى الاكثر ويكون النية التقديرية حاصلة فى اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فيه يجب النية الحقيقية و [illegible]

وضرورة التأخير ليست من النادر الذى لا يبنى عليه احكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى (قوله خلافا للشافعى) رحمه الله المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام فى الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعنى لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان فى تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتأدى بنية واجب اخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر فى امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام فى الاربعة قلنا ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان

(المنذور)

واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية

في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لاتستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لايصح في عام واحد الاحج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لايجوز تأخيره عن العام الاول وهو لايسع الاحجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لايفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا رح ان الامر المطلق لايوجب الفور انما قلنا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابويوسف لما وجب عليه ولايسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء

[illegible]

المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على مالا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لايقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لاغير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على مامر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لاسببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط (قوله وان النفل) جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة لاجل ماهو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ماهو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الوجبات (قوله واما القسم الرابع) من الوقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لايصح في عام واحد الاحج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا حتى لايجوز تأخيره عن العام الاول وهو لايسع الاحجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لايسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط ان لايفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا

ان لايشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت فظهر ذلك فى حق الاثم فقط
لا فى ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم ﴿٤٠٤﴾ اى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل
ان لايتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين فى الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ممات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لايظهر اثر التعيين فى بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل ينوى النفل (واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو مايقدر الشئ به كالمكيال ونحوه) فان تطوع) هذا جواب اذا فى قوله واذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعى يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اى التطوع وعليه حجة

للاداء كاجزاء الوقت فى الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما فى هذه المسألة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب فى العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول ابى يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون فى العام الثانى اداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى قلت حكم ابو يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه فى العام الثانى وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات فى العام الثانى فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما رح الا ان الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند ابى يوسف والظرفية عند محمد (قوله احترازا عن الفوت يعنى ان التعيين هنا ثبت بعارض خوف الموت لا لانه امر اصلى فاثر التعيين انما ظهر فى حرمة التأخير وحصول الاثم لا فى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره فى الاثم وعدم جواز النفل جميعا (قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لاتستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت بمعنى ان كل واحد من الوقت والطواف والسعى والرمى لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك

الاسلام (من السفه فحجر عليه) اى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت (فذكره) نته فبقيت النية المطلقة وهى كافية (على انه يصح باطلاق النية وبلانية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولاعبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذا طد ان

لايقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام ، غير مقصود جواب عن قوله لكن احرم عنه اصحابه (بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر) فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة (فصل) هذا الفصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور فى اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول الامام شمس الائمة (ذكر الامام السرخسى لا خلاف فى ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات (فى حق المؤاخذة فى الاخرة

فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى (قوله فصل) فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو مذكور فى آخر اصول فخر الاسلام فى بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه لما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرايع التى هى طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطاء فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعى لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط فى التكليف بوجوب ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة فى جزئى من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة (قوله فى حق المؤاخذة فى الاخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء واما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر لايخاطبون باداء مايحتمل السقوط واليه ذهب القاضى ابو زيد والامام السرخسى وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولاخلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة

(قوله تعالى ماسلككم فى سقر) الاية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها فى حق المؤاخذة فى الاخرة

اتفاقا ايضا لقوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمختلف فيه كما ذكر فى المتن وهو قوله (اما فى حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لولم يجب لايؤخذون على تركها ولان الكفر لايصلح مخصصا ولايصير كونها غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لايكون فى وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لايصير (لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لاعند مشائخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لااله الاالله فانهم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات الحديث يفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لايفرض اما عند (الائمة القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفى الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر فى فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة [illegible]

على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ماسلككم فى سقر) قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الاخرة على ماهو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة فى الاخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثانى بان المراد لم يكن من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لاحجة فى الآية لجواز ان يكونوا كاذبين فى اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولايجب على الله تعالى تكذيبهم كما فى قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان فى الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما فى الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لامخصص له بالمرتدين (قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية) ثم ان العمومات الواردة فى فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لانفس الفرضية (قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب) اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك والكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعنى الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لايثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب

ليس اهلا له وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لايأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر اى الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا فى هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعى فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لايلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعى فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعى مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى فى اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ﴿٤٠٧﴾ ان الخطاب يعدم بالردة وصحة مامضى كانت بناء عليه) اى على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة مامضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم فى الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا الخلاف على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة فى الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف

الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت فى ضمن الامر بالفروع

(قوله وليس فى سقوط) العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثانى للفريق الاول يعنى ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة لايستلزم الخطاب فى حق وجوب الاداء فى الدنيا او لاثم المؤخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على مامر (قوله وصحة مامضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعى انما هو لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهى مسئلة حمل المطلق على المقيد (قوله عندنا ليس معناه) انهم لايخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه الله عليه بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان (قوله والاستدلال الصحيح) لايقال انه حرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا فى السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهى

فسقوط القضاء عندنا لايدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الاية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى من يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم فى الوقت يجب لامحالة اى فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لايجب عليه فعلم ان الردة

مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات مالها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان للايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لايعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك ﴿٤٠٨﴾ عليه فيثبت الوجود الشرعي

فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح واعا اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي

هو قول القائل لاتفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المستفاد من الشرع هو نفس الفعل وانما وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع ح هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لايتحقق الا بالشرع ففسره المص بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق الشرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي (قوله فيقتضي القبح لعينه اشار

(ملفظ) القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهي عنه اما قبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لايصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير اذا كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لايلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا

وان كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعى هوكالاول اى يقتضى القبح لعينه الااذادل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الااذادل الدليل على النهى للقبح لعينه ثم كل ماهوقبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لافرق عندنا وعند ﴿٤٠٩﴾ الشافعى بين العبادات والمعاملات (فهو يقول لاصحة لها) اى للشرعيات شرعا الا وان يكون مشروعة ولا يكون متمشروعة مع نهى الشرع عنه اذادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية اعلم ان الخلاف بين الشافعى فى امرين اولهما ان النهى عن الشرعيات بلاقرينة اصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجدت القرينة على ان النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعى رح وعندنا يكون صحيحا باصله لابوصفه ويسميه فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجئ هذا الخلاف فى هذا الفصل والدليلان المذكور ان فى المتن يدلان على مذهبه فى الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا (قلنا حقيقة النهى توجب كون المنهى عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهى عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى الصحة وقداوردالخصم عليهم ان امكان المنهى عنه بالمعنى اللغوى كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعى فاجبت

بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا ان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اى لذاته اولجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير انه كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وانه كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينه على القبيح لعينه وقال الشافعى بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصوده كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك اوارتفع ذلك الوضع فيها من حكم بارتفاع الوضع جعل النهى قبيحا لعينه ومن لافلا لتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابى حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعى رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه اولغيره فبطل عند الشافعى رح حتى لايترتب عليه الاحكام وعند ابى حنيفة رح يصح باصله لكن لايفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه (قوله قلنا حقيقة النهى) اصل هذا الدليل ماقال محمد

عن هذا بقولى (فامكانه امابحسب المعنى الشرعى او اللغوى والثانى باطل لان المعنى اللغوى لايوجب المفسدة التى نهى لاجلها حتى لواوجب يكون النهى عن الحسيات ولانزاع فيه فتعين الاول) تحقيقه انه اذانهى عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امرلغوى من غير المعنى الشرعى الذى ذكرنا وهوقولهما بعت واشتريت وهذا امرحسى والثانى هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور وهذا هوالبيع الشرعى فان كان النهى عن الامر ﴿٤١٠﴾ الاول يكون النهى عن الحسيات و ح ان كان المفسدة التى نهى لاجلها فى نفس هذا القول من حيث هوالقول فلا نزاع فى كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست فى نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وانه كان المفسدة فى غير هذا القول الحسى لايكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن وان كان النهى عن الامر الثانى يجب امكانه بحسب المعنى الشرعى فلا يكون النهى القبح لذاته اولجزئه لان ذلك ينافى امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجى وايضا اذا احتمع الموضوع له لغة وشرعا لابدمن حمل اللفظ على الموضوع له الشرعى فيجب الامكان بالمعنى (العبد) الشرعى فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الاعن التصرف الحسى فاما المعنى الشرعى فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعى قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعى بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى الشرعى مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به

رح فى باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لايقع ان النبى عليه السلام نهى عن صوم يوم النحر انها نا عما يتكون او عمالا يتكون والنهى عما لايتكون لغو لايقال للاعمى لاتبصر وللادمى لاتطر وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالى فى المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع فى الاوامر مستعملة فى المعانى الشرعية دون اللغوية لعرف الطارى وما وجد ذلك العرف فى النواهى فبقى على اصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولاتنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلاه والسلام دعى الصلوة ايام اقرائك فانه فى معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولا تم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ط وهو القطع بان الحايض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لاعن نفس الامساك والدعاء والمص رح فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد فى البيع الذى معناه اللغوى قريب من معناه الشرعى وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العباد على حاله فيصح النهى بناء عليه مثلا ان

العبد مأمور بالصوم وليس فى وسعه الا الا مساك مع النية فى النهار فأما صيرورته عبادة فالى الشارع ففى يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لايسمى صوما كالامساك مع النية فى الليل وجوابه انه لاحقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى اى المعتبر فى الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهى عنه فى صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل مايسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحايض باطلة وعن الثانى انه يمتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل (قوله ولان النهى) جواب عن كلام الخصم لاستدلال على اقتضاء النهى الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهى لكنه لايصلح لالزام الخصم لانه لايقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشئ مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذى ادعيناه) يعنى ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه

يثبت به ماهو المنهى عنه وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعى ونظيره الطلاق فى حالة الحيض (ولان النهى يدل على كونه معصية لاعلى كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا بابا حته والقبح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى) قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهى يقتضى كونه قبيحا قبله خلافا للاشعرى وهذا معنى الا قتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضى وهو النهى فانه لو كان قبيحا لعينه فى الشرعيات يكون باطلا اى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذى ادعيناه وهو القبح لغيره

(والبعض سلموا ذلك فى المعاملات لما قلنا لا فى العبادات اصلا فلا يصح الصلوة فى الارض المغصوبة) اعلم ان ابا الحسين البصرى اخذ فى المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى يأتى اما فى العبادات فمذهبه ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهى بسبب القبح فى المجاور كالصلوة فى الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بعين لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهى عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلى اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته اومأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض اومأمورا به بالذات ومنهيا بالعرض اوبالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل (لان)

يقتضى الامكان ولابد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغير وهو لاينافى الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهى فان لايكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض سلموا) ذهب المتكلمون والجبائى وابو هاشم واحمد ومالك فى احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى ابو بكر الى انها لاتصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعنى لايجب القضاء والمختار انها يصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لايجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذ المأتى به لايكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالغير لايكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال له خط هذا الثوب ولاتخطه فى هذا المكان فاو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه فى ذلك المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه) اى منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لايجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا

فعلم من هذا ان القبيح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد أما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اى لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه واما الثانى فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له فى المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول فى جوابه والمشروعات

يحتمل هذا الوصف اى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره

لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك فى الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به (قوله واما الرابع) هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض ولا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) اى عند الشافعى رح الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فى العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان النهى

وبعبارة اخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والكل واحد (فعلى هذا الاصل) وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه (ان لم يدل الدليل) على ان النهى للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له (يبطل عنده ويفسد عندنا اى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضى على الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف

الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في النهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب وجوده وصحته شرعا فيجرى على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اى صحيحا (وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم ايام المنهية) هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا

عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما سيجئ (قوله كالبيع بالشرط) يعني شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع للشرط بقي اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله والربوا) اى وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخمر) فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشرط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكن احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص فعدم تقومها لكنها يصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجرى فيه الشح والضنة (قوله وصوم الايام المنهية) اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان

(لكن صح النذر به) اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به (لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا) وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى واما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان النذر ذكره لافعله (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فعل وهو معصية

بمنزلة لازم خارج اوباعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه وبهذا يندفع ماقيل لانم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفى الطريقة المعينية ان النهى ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلايجوز الابدليل وجوابه ماسبق من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره ادلو قبح لذاته لماكان مشروعا وايضا فوائد الصوم ادل دليل على انه لايكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم فى هذه الايام ترك للمفطرات الثلث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والصد الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث صار بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لاباطلا (قوله لكن صح النذر به) اى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لافى ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن ابى حنيفة رح كمالو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف مالو قالت غدا وكان الغد يوم نحر اوحيض واما ضرب ابيه وشتم امه فلاجهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التميز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لايمكن التميز بين الجهتين وهذا كما حرروا بيع السمن

(واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم) اعلم ان الوقت سبب الصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء) وان كان مجاورا يقتضي كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له ﴿ ادلا ﴾ وانما قال عندنا وعنده لما ان على مذهب ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح امر مجاور (كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والآخر للمعاملات (وان دل على ان النهي

الدائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لا ستحالة التميز بينهما (قوله واما الصلوة) يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له والصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ماانعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ماانعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة مالم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها المضي فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل)

لعينه) اى لذاته اولجزئه (يبطل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهى لغيره (كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما مثلا زمان الملاقيح جمع ملقوحة وهى مافى البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافى اصلاب الفحول من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لايمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى لما ذكرنا ان النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام ﴿٤١٧﴾ الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهى عنه اولم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو مايصدق على الشئ ويتوقف تصور ذلك الشئ على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة للصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لايصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لايصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصودا اصليا فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم (٢٧) واما المجاور فهو الشئ الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة وهو اما صادق على الشئ كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى البيع فى حالة السعى واما غير صادق كقطع الطريق لايصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر اوسافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع اوسافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض فى شرط عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد

اذ لافرض فى هذه الاوقات وامامثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا يتأدى فى هذه الاوقات صلوة كانت اوصياما لوجوبها صفة الكمال (قوله الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لما فى الصحاح وذكر فى الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار (قوله وليس) اى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون احد ركنى الشئ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولايجوز ماعدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لايمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى واللفظ بصيغة البيع لايصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لايصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن (قوله وكذا) اى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود فى البطلان لا فى ان النهى فيه لذاته اذ لانهى ههنا

كانْ لازما لعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لايصلح عوضا الامثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف اونقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن ﴿٤١٨﴾ البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت تلك المفاسد اى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربو واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه الصلوة والسلام لا نكاح الا بشهود) اى يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولانه) عطف على قوله لانه منفي (وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يشرع (يكون) في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبد) اى وان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل.

لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في المآل اعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان

مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع.

شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا اشكال وهوانا لانسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لايفيد حكما شرعيا فان الطلاق فى الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى وهو الكفارة فاجاب بقوله (ولايلزم ان الطلاق فى الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام فى حكم مطلوب عن سبب لافى حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل الجواب فى الطلاق ان بحثنا فى النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفى الطلاق قد دل الدليل واما فى الظهار فبحثنا فى ان المنهى عنه لايفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لايفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا

... الاصل فى الايجاب الحرمة

يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على مامر (قوله فان قيل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لايفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى نهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لايتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغى ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه فى الصور المذكورة فعل حسى لادلالة فيه على ان المنهى عنه لغيره وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولاشئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فيلزم ان لايكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض لقدح فى المقدمتين مع انهما اجتماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما فى الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامه ماذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ماتوهم من كون الطلاق فى الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ماتوهم نقضا للقاعدة (قوله فان المعصية) لا توجب النعمة تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى ان لاتوجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظ واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والعصية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا او انعقد

حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لايجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ماهو سببه الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطؤ ودواعيه فيجعلها موجبة لحرمة المصاهرة لاذاتها بل بتبعية الولد(ومايعمل بالخلفيه يعتبر في علة صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمه) اى لما جعل الوطؤ موجبا لحرمة المصاهره لكونه خلفا عن الولد لايعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفات الاصل لاصفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لايعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لايعتبر صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة

عليه الاجماع (قوله لان الاستمتاع) بالجزء لايجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون (قوله ثم يتعدى منه) اى من الولد الحرمة الى اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق ادم عليه الصلوة والسلام فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لاتتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطئ وابنائه لايتعدى الا الى الام حتى لايحرم ام الزوجه او جدتها على اب الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصير شيئا واحدا او يحدث لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما قد صار جزءا من الاخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكأن كلا منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق مابين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد (قوله والاسباب) معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطئ مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا تتصف بالحل والحرمه ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطئ حرام لايقال هو مخلوق من مائين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لامعنى لاتصاف امتزاج المائين واخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث

والبدل في ملك شخص واحد) هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء وعلى ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا الاشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيق للضمان) لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اداو لم يخرج عن

ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرمات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه واما منه وغير ذلك (قوله والملك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت في الملك المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في نفسه ويعتبر متقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى ملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط القضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه (قوله اوهو) اى ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون

ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ او دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله (اوهو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر

فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله (واما الاستيلاء فانما نهى لعصمة اموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم او هى ﴿٤٢٢﴾ ثابتة مادام محرزا او قد زال فسقط النهى فى حق الدنيا) اما فى حق الآخرة فلا حتى يكون اثما مؤاخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاورة) على ما بينا من قبل (فصل اختلفوا فى الامر والنهى هل لهما حكم فى الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهى يجب وان لم يفوت فالامر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة مؤكدة) يعنى اذا امر بالشئ فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشئ فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهى ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوت ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه اذا وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة (وقال) احدهما يوجب وجوب الاخر (لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهى واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر

الاصلي الواجب الرد والمتقدم الا انه عدل عن ذلك فى المدبر لتعذر انعدام الملك فى العين فجعل بدلا عن النقصان الذى حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه اعنى تمليك العين كما فى القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وام الولد (قوله واما الاستيلاء) يعنى لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهى عنه لغيره وهو عصمة المحل اعنى كون الشئ محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة فى زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا فى حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة فى زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب اخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذى هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل يمتد له حكم الابتداء فى حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم الصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بمنهى عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق (قوله فصل اختلفوا) فى ان الامر بالشئ هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف فى المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا فى اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل وانما الخلاف فى ان الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشئ المضاد له فقيل انه ليس نفس النهى عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا

وقال اخرون ان النهى عن الشئ نفس الامر بضده وقيل بتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهى عن ضده فمنهم من عم القول فى امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ماذكر فى الكتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهى عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما فى ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباى ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع فى الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منهما انما يكون من حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون فى الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفى النهى عن الشئ لا يجب الاضداد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله وهو فى معنى) النهى يعنى ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه فى المعنى نهى عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهى وقوله تعالى والمطلقات يتربصن فى معنى الامر اى ليتربصن اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطئ فيقتضى حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهى عن الشئ يقتضى وجوب ضد المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج اخر ووطئها وفرق القاضى بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب

الامر والنهى) فان مشابهة المنهى عنه يوجب الكراهة ومشابهة المأمور به يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة (فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو فى معنى النهى يقتضى وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجرى التداخل فى العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود

ماترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعى يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير لركن الذى هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد فى مدة واحدة كاداء صومين فى يوم واحد فاجيب عنه بان المقصود ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما فى نفسه فلو تحقق ينبغى ان لا يأثم الاثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا تنافى فى اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد اولواحد انقضت بمدة واحدة كما فى الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور انصاف الشئ فى زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين (قوله والمأمور بالقيام) تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلى لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به فى زمان تعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا تفسد لان عدم البطلان يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها (قوله والمحرم) تفريع على ان عدم ضد النهى عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعنى عدم لبس الرداء والازار ليس يفوت للمقصود بالنهى اعنى ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا يلبس الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للترك فلبس ضرورة لانا نقول هذا مبنى على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو القعود

(واما المأمور بالقيام فى الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره (والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة

والاضطجاع ونحو هما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا

(قوله والسجود) تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف وعند هما تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطاهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظ او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا تخفى لطف الايهام في قوله انه السهل اكل عسر

تم الجلد الاول من التوضيح والتلويح بعون الله الملك اللطيف في اواسط شعبان الشريف لسنة عشر والثلاثمائة والالف من هجرة من له العز والشرف

م م م
م م
م

والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندهم يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائما فيصير ضده مفوتا فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبه معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه السهل اكل عسير

م م
م